8421

Bibl. Jag.

8421

I

Ad 71346.II (?)

X. Pawlicki

Historja filozofji starożytnej

zdaje się 1sze wydanie, tom II gi

[brak ark. 1-14, 16-19, oraz str. 201-204]

NB. X. Prof. Michalski posiada

(1) Hist. filoz. gr. [do Pitagorasa] 1887/8 stron 240
(2) " " " cd. [Sokratydzi i Platon] s.a. " 400
(3) " " " cd. [Arystoteles] " 352.

Zapewne będzie się pokrywać te fragmenty z (2)! Sprawdzić!

8421
II

Pawlicki Stefan, Ks. dr.
Historya filozofii greckiej.
R. 1882 – 1888.
[Skrypt.]

wyjątkowe stanowisko, dopóki ludzie będą się zajmowali filozofią, że on pierwszy chciał ją wprowadzić do życia w ten sposób, żeby filozof zarazem był urzeczywistnieniem swojego systemu i stąd w Sokratesie niemożemy oddzielić osoby od jego systemu i metody. Jednakże ile razy powtarza się takie zjawisko w historji, że wystąpi jakaś bogata w zasoby wiedzy, imponująca i oryginalna osobistość jaką był Sokrates, tyle razy powtórzy się drugie zjawisko jako jego następstwo, że ta osobistość różnie będzie wpływała na uczniów, i każdy z tych według swoich indywidualnych sił, zdolności i charakteru do odmiennych dojdzie rezultatów. Tak się też stało i z uczniami Sokratesa: wszyscy zdążali do szczęśliwości, jak ich mistrz, ale im się przytrafiło, że uchwycili tylko jedną jej stronę, a zapomnieli o innej.-

Tak np. Sokrates powtarzał, że szczęśliwym jest ten, kto zna prawdę, bo wszelkie złe pochodzi z nieświadomości. Ale droga do prawdy jest trudna i stąd potrzebna jest do tego osobna metoda, którąby pozwalała zwalczać wszystkie sofizmy, nagromadzające się w ciągu życia w duszy, potrzebna jest ciągła dyalektyka, aby oczyścić duszę z błędów i dorwać się prawdy. Otóż jedni z jego uczniów to zwalczanie błędów, które dla Sokratesa było tylko środkiem, postawili sobie za cel najwyższy i tak powstała szkoła megarejska, której w końcu więcej chodziło o kłótnie, niż o prawdę.

Albo np. Sokrates mówił, że człowiek powinien dążyć

do tego, ażeby tu na ziemi był szczęśliwy i żeby w sposób godziwy, miły i serdeczny używać życia razem z przyjaciołmi z tą pogodą, jaka była udziałem Greków przed klęskami wojny peloponezkiéj. Tę stronę mistrza pochwycił znowu Arystyp i za najwyższy cel człowieka postawił używanie, twierdząc, że prawdziwém szczęściem człowieka jest używanie. Co więc dla Sokratesa było tylko jedną stroną życia, odblaskiem niejako wiekuistéj szczęśliwości, którą, jak wiemy z Platona, zapowiadał w życiu przyszłém, to dla hedończyków stało się najwyższym celem i tak z łona Sokratesa wyszła szkoła hedońska, która następnie wyrodziła się w epikureizm, w niczém niepodobny do skromności pierwszego mistrza.

Sokrates głosił, że najwyższym celem człowieka jest cnota i niezależność, że człowiek powinien mieć jak najmniéj potrzeb, ażeby niebyć od nich zależnym. Tę stronę mistrza uchwycił znowu Antystenes, zasadzający prawdziwą wolność i niezależność na wyłamywaniu się z pod wszelkich praw i obowiązków względem państwa i tak powstała szkoła cynicka.

W ten sposób można sobie wytłómaczyć, że owo bogate życie Sokratesa i wszechstronna metoda rozbiła się na liczne odłamy, które w głowach uczniów z czasem przesadzone nieraz nawet do niepoznania, zamieniły się w rozmaite karykatury. Pomimo to na spodzie tych karykatur zawsze można poznać główną myśl wielkiego Ateńczyka, że filozofia powinna być osobistą, że filozof powinien ją wprowadzać w

rzeczywistość naprzód w swej osobie i powinien zdążać do tego, żeby był wolnym, cnotliwym i szczęśliwym.

Jeżeli się bezstronnie zastanowimy nad tymi z uczniów Sokratesa, których dotąd wymieniłem, to niewątpliwie najkompletniejszym i najsympatyczniejszym jest Ksenofont. Ten nie miał nigdy pretensyi postawić jakiś wielki system, jak i mistrz jego jej nie miał; lecz jeżeli przez filozofią rozumiemy osobiste wcielenie w siebie tego, co za prawdę uważamy i harmonijne wykształcenie wszystkich władz natury ludzkiej, to Ksenofont najbliżej doszedł do tego celu, bo był to umysł praktyczny, nie usuwający się od obowiązków i społeczeństwa, starający się doskonalić wszystkie władze swojej bogatej natury, zlać je w jedną całość i stąd może on uchodzić za wzór najwięcej wykształconego obywatela, choć nie miał wcale pretensyi być filozofem w ścisłem tego słowa znaczeniu i założyć własną szkołę.

Platon.

Z tej słynnej rodziny Sokratesa pozostaje nam jeszcze jeden największy, którego imię zawsze było powtarzane ze czcią, a którego geniusz do tego stopnia wycisnął znamię na rozwoju duchowym wszystkich następnych wieków, że odtąd imię Platona od cywilizacyi jest nierozdzielne. Jeżeli pokrótce przechodziliśmy wszystkich filozofów, którzy wyszli ze szkoły Sokratesa, to tem obszerniej należy zastanowić się nad Platonem, bo od niego dopiero zaczyna się właściwy rozwój duchowy wszy-

skich wieków następnych. Cała historya kultury dotąd chwieje się między dwoma systemami i co powiedział Albert Wielki, że nie można być filozofem bez znajomości Platona i Arystotelesa i dziś każdy to powtórzy, a tylko ta między ludźmi zachodzi różnica, że zwolennicy ich przekładali zwykle jednego nad drugiego; stąd idą i dziś jeszcze obok siebie 2 kierunki, platonizm i arystotelizm, które walczą o panowanie nad duchem. Jednakże zobaczymy, że wszyscy mający wyższe pojęcia, którzy bezstronnie patrzyli na tę walkę, byli przekonani, że rozwiązanie wszystkich zagadek nie znajduje się ani po stronie pierwszego, ani drugiego, ale w pogodzeniu 2 tych geniuszów. Jakkolwiek Arystoteles nie przyjął całej nauki Platona, to przecież jest on najkompletniejszym jej przedstawicielem; antagonizm zaś dający się widzieć między obu filozofami pochodzi stąd, że uczniowie przesadzali dobre i ujemne przymioty swych mistrzów. Nic też dziwnego, że wszyscy wyżsi miłośnicy filozofii zawsze pracowali nad tém, ażeby 2 te systemy pogodzić.

Zastanawiając się nad Platonem, powstaje naprzód pytanie, skąd brać o nim wiadomości. Zaraz na wstępie uderza nas dziwny fenomen, że o jego życiu tak bogatém i pełném nadzwyczajnego wpływu i na czasy współczesne i późniejsze, stosunkowo bardzo mało wiemy, jeżeli pominiemy rozmaite bajki albo nieprawdopodobne legendy. Pochodzi to w części stąd, że najdawniejsza biografia Platona, napisana przez jego ucznia Ksenokratesa, zginęła, te zaś, które nas doszły, są z czasów bardzo

późnych. Mamy 2 biografie, które zostały na nowo wydane razem z Dziełami Dyogenesa z Laërty w bibliotece pisarzów greckich wydanej przez Didot w Paryżu 1862, jedna napisana przez Olimpiodora, a druga przez bezimiennego autora; jednakże mają one dla nas bardzo małą wartość, bo najczęściej nie wymieniają źródeł, z których ich autorowie czerpali. Mamy także biografię Platona nieco dawniejszą, napisaną przez Dyogenesa z Laërty w jego słynnem dziele: „Żywoty filozofów" (wypełnia całą 3cią ks.); ten podaje o nim mnóstwo szczegółów, a przytem cytuje źródła, przezco możemy często ocenić wartość tej lub owej wiadomości. Nie należy jednak zapomnieć, że Dyogenes jakkolwiek jest pierwszym, a pod pewnym względem nieocenianym pisarzem filozofii, jednak nie jest dość krytycznym historykiem i często miesza bez wyboru rozmaite wiadomości, prawdopodobne i błędne, stare i nowe. Cennych szczegółów dostarczają nam także listy Platona, po większej części podrobione, ale bardzo stare, bo znane już Arystofanesowi z Byzancium. Potem mamy wzmianki o Platonie już to w jego pismach, już to u Arystotelesa; nareszcie wiadomości pochodzące od Arystoxena, Dycearcha i Teopompa także w większej części zasługują na wiarę.

Sam rok urodzenia Platona nie jest zupełnie pewnym, bo podania starożytnych rozchodzą się o 4 lata. Jednakże wiadomość Apollodora, który najlepiej mógł być poinformowanym, że urodził się w pierwszym roku 88ej olimpiady (r. 427) za

archonta Diotyma (428/27) wydaje się najprawdopodobniejszą i z tą zgadza się druga zostawiona przez Hermippa, ucznia Platona (Diog. Laërt. II. 106, III. 6.), że miał lat 28, kiedy umarł Sokrates. Ten zaś umarł w 1^ym^ roku 95 olimp. w drugiej połowie Targeliona (= 399 koniec maja lub początek czerwca); a zatém wiadomości te zgadzają się zupełnie. Pozostaje jeszcze pewna trudność co do dnia, w którym się urodził. Oczywiście tak wielki wypadek dla wszystkich potomnych, jakim było urodzenie Platona, już od najdawniejszych czasów uroczyście był obchodzony. Zaraz pierwsi jego uczniowie w dniu 7 Targeliona (Diog. Laër. III. 2) z urodzinami Apollina obchodzili także urodziny Platona. Czy jednak nie było to tylko przeniesione na uroczystość Apollina, o którym opowiadano, że był jego ojcem? Lecz, jeżeli to przeniesienie rzeczywiście nastąpiło, to miało to miejsce w czasach bardzo dawnych, może zaraz po śmierci filozofa; w każdym razie jednak najprawdopodobniejszym jest dzień 7 Targeliona. Ponieważ miesiąc ten odpowiada drugiej połowie maja i pierwszej czerwca, a zatem urodziny Platona według obliczeń Böckha przypadają na 26/27, albo 29/30 maja r. 427 (Zob. także Corsini: „De natali die Platonis, eius aetate et in Italiam itineribus").

Niejeden się zapyta, dlaczego Böckh postawił podwójną datę. Pochodzi ona z niezmiernych trudności, z jakiemi połączone jest obliczanie starożytnej chronologii. Wiemy, jaką to nam sprawia trudność, gdy datę jaką starożytną, podaną według kalendarza Juliańskiego chcemy zastosować do naszego, cóż dopie-

ro mówić o ateńskim, który ciągle się zmieniał. Itak zrazu rok ich dzielił się na 12 miesięcy po 30 dni = 360 dni; gdy jednakże powstały stąd ciągłe różnice między kalendarzem a porami roku, Tales i Solón usiłowali go naprawić, a nareszcie Kleostrat wprowadził cykl 8 letni, po którym wtracano pewną liczbę dni. System ten, choć był błędny, długo się utrzymał, bo mniej więcej do r. 430. Niedokładności te pochodziły stąd, że nie znano dobrze długości roku słonecznego, wskutek czego miesiące łatwiej dające się obliczyć, nigdy się z nim nie zgadzały. W pierwszych początkach wojny peloponezkiej Meton odkrył złotą liczbę i cykl 19 letni czyli, że 235 miesięcy = 19 lat słonecz: = 6940 dni; dni te tak rozłożył na miesiące, że te ostatnie w ciągu cyklu zgadzają się zawsze z biegiem księżyca. Jeżeli więc w czasie, kiedy przyszedł na świat Platon, był jeszcze w użyciu cykl 8 letni, to ten urodził się 26/27 maja, to znaczy, przeciąg czasu od 26 wieczorem do 27 wieczór, jeżeli zaś wprowadzono już cykl Metona, to urodziny te przypadają 2 dni później. Prawdopodobniejszą jest data pierwsza, gdyż jak wiemy z „Ptaków" Arystofanesa, innowacya Metona nie była lubianą i długo się jej sprzeciwiano.–

Dla uzupełnienia krótkiej tej wzmianki o kalendarzu ateńskim dodam to jeszcze, że cykl Metona nie był dokładnym, bo zrobił rok słoneczny dłuższym o 1/70, niż jest w rzeczywistości i stąd powstała potrzeba nowej reformy, co też zostało uskutecznionem zaraz przez Kalipa, który ustanowił cykl 76 lat bez jednego dnia, a potém Hipparch oznaczył cykl 76×4 = 304 lat bez

jednego dnia; ale i ten nie był zupełnie ścisły. Później Grecy razem z chrześcianami przyjęli kalendarz Juliański. Zresztą, bliższe szczegóły co do kalendarzy starożytnych zob: Brinckmeier „Praktisches Handbuch der histor. Chronologie 2e Aufl. Berlin 1882 p. 10, i następne.–

Plato urodził się na wyspie Eginie, gdzie ojciec jego Ariston posiadał majątek ziemski. Tak przez ojca jak i matkę był spokrewniony z najdawniejszémi rodzinami, gdyż matka jego Peryktjone pochodziła z familii Solona, ojciec zaś wyprowadzał swój ród od Kodrusa, a nawet, jakto było wówczas w zwyczaju, od bożka Neptuna. Plato miał 2 braci Glaukona i Adymanta i siostrę Potonę. Z dyalogu Parmenides wiemy, że matka jego wyszła drugi raz za mąż za Perilampesa i miała syna Antyfona. Ci z niemieckich krytyków, którzy odrzucają dyalog Parmenides, także i to małżeństwo podają w wątpliwość; jednak takie postępowanie nie jest naukowém, bo przypuściwszy, że Parmenides jest dziełem podrobionem, to szczegóły historyczne w niem zawarte mogą, a nawet powinny być prawdziwe, bo ten, który pisze apokryf, chce go zrobić jak najbardziej prawdziwym. Jednak przekonamy się, że powątpiewania co do autentyczności Parmenidesa są zupełnie nie uzasadnione. Z bliższych krewnych jego matki wymieniam Krytyasza i Charmidesa, z których pierwszy był jéj bratem stryjecznym, drugi bratem rodzonym. Obaj należeli do stronnictwa oligarchicznego i odegrali smutną rolę w ciągu strasznego ucisku, jaki zapanował w Atenach

i tradycyi, miały zawsze twarze zwrócone do tronu, jak słoneczniki do słońca - przejęły się jego charakterem, kaprysami i wadami. Gdy jedynowładztwo ustało, one władały również dowolnie, kapryśnie, również żądne pochlebstw i przymileń. Ale Dion schlebiać nie umiał ani ukołysać wzbranych fal; przyzwyczajony do skromności, nie zmienił swych zwyczajów w wieku dojrzałym. Na zamku skromne bywały biesiady, jak niegdyś w ogrodach ateńskich, przeciw czemu szemrało mieszczaństwo, przyzwyczajone do dawnej wystawności swoich władców. Daremnie zaklinał Platon Diona w listach, aby zwalczał swą dumę, więcej się udzielał i o popularność ubiegał, rady te przyszły za późno; popularności nabyć trudno w wieku dojrzałym, a bez niej się obywać było niepodobieństwem w miastach greckich. Nic też dziwnego, że wśród takich okoliczności Dion niczego nie dokazał, a te jego mocowania się z kapryśnemi tłumami przyspieszyły mu tylko zgubę. Ów Kallippos, dawny jego gospodarz w Atenach, który teraz korzystając z bezradności politycznej Diona przez wzniecanie rozruchów między pospólstwem i żołnierstwem i schlebianie mu przezornie drogę sobie do tronu torował, nasłał na niego żołnierzy z Zakintu, którzy, bez podejrzenia do zamku wpuszczeni, wielkiego tego człowieka zamordowali. Po jego śmierci władzę nad miastem objął znowu Dyonizy; ale panowanie jego nie długo trwało, gdyż wkrótce potém został on powtórnie wypędzony. Syrakuzy stały się wiel-

20.

kim teatrem wojennym, dopóki końca wszystkim tym nieporządkom nie położył Hieron, który przybrawszy berło i tytuł królewski, wraca miastu dawną świetność i goi rany, zadane mu przez obcych przybyszy.

Nieszczęśliwy obrót spraw syrakuzańskich zatruł ostatnie lata Platona. Wiele błędów popełnionych przez Diona, wiele zbrodni, których się dopuścili towarzysze jego wyprawy, kładziono później na karb Akademii, a że w Atenach istniało wśród obywatelstwa liczne i silne stronnictwo nieprzychylne filozofom, nie mogły podobne obmowy i rekryminacye nie obchodzić zblisk a starego mistrza. Jakiekolwiek jednak były przykrości i gorycze towarzyszące tym wypadkom i na nich oparte oszczerstwa, nie zdołały one pozbawić Platona wewnętrznej pogody ducha; filozof ten pisał i wykładał do ostatnich chwil swego życia. O jego nauczaniu wiemy, że odbywało się w formie dyalogu (porówn. Phaedr. p. 275 i nast.); prawdopodobnie miewał także wykłady ciągłe. Blisko 40letnie trwanie tych wykładów musiało imię Platona roznieść po całym świecie i zapewniło mu wpływ na Grecyę, jaki żaden filozof przed nim ani po nim za życia nie wywierał.

Poznaliśmy już kilku z jego uczniów, gdy była mowa o wyprawie Diona; tutaj wspomnę tylko, że Speuzyp, Ksenokrates, Arystoteles, Filip z Opus należeli do jego uczniów najpoufalszych i specyalnie zajmowali się filozo-

fią. Prócz tego do jego szkoły uczęszczało wielu, którzy nie chcieli zostać specyalistami, a tylko przez studya filozoficzne chcieli się przygotować do przyszłego zawodu oratorskiego, literackiego lub poetyckiego (bo jak twierdzi Cicero, filozofia jedyną jest szkołą, która tego może dokazać); do tych zaliczają się Demostenes, Hiperydes, Likurg itd. Przyjaciółmi Platona, a nawet w szerszém znaczeniu jego uczniami byli Chabryasz, Ifikrates, Focyon. Wpływ Platona sięgał nawet poza granice Grecyi. Poznaliśmy już jego stosunki z Dyonizym II, a jakkolwiek młody ten władca niemiał żadnego zmysłu politycznego, to jednak stosunki te dowodzą, że potężny dwór syrakuzański musiał się liczyć z filozofem. Daleko większą cześć i poważanie dla Platona miał król macedoński Perdykas, a nawet jednego z jego uczniów Eufreusza zrobił swoim powiernikiem (który téż odtąd nie dopuszczał do przyjaźni i obcowania z królem nikogo, kto nieznał filozofii i matematyki). Euagon z Lampsaku, Timeusz z Cyzyku, Cheron z Pelleny dobijali się berła w swoich ojczystych miastach, a trzeciemu nawet udało się królować czas jakiś. Tak samo Klearch, despota heraklejski nad Pontem, liczył się do jego uczniów. Oczywiście, że taka liczba tyranów, którzy wyszli z jego szkoły nie mogła mu dopomódz w opinii i zjednać popularności u demokracyi tak ateńskiej, jak i innych państw, zazdrosnej zawsze o swoje przywileje; tak samo stosunki dyplomatyczne, jakie utrzymywał z dworem syrakuzań-

lat przed bitwą pod Cheroneą.

O jego charakterze to jeszcze nadmienię, że zawsze był skromny, zupełnie czystych obyczajów, łagodny, nigdy się nie gniewał, stronił od tłumów, ale zato tem serdeczniejszym był dla przyjaciół; mało czasu poświęcał na ucztowanie i spanie, ale zato tem więcej na prace naukowe. Nigdy nie był żonaty, a całą miłość przeniósł na swoją rodzinę adoptowaną, którą byli jego uczniowie – kilku z nich nawet zawsze razem z nim mieszkało. Gdy umarł, całe miasto uczuło ogrom straty, jaką poniosło i wyszło na jego pogrzeb. Pochowano go w ogrodzie Akademickim, a na pomniku wyryto następujący czterowiersz:

„Orle, poco unosisz się nad tym grobem, lub powiedz, w który z Bogów dom gwiaździsty ty zmierzasz? Jestem cień duszy Platona, która odleciała do Olimpu, a ziemnorodne ciało chowa ziemia Attycka".

Kończąc ten ustęp o życiu Platona, wypada mi tu jeszcze wspomnieć o sądzie, jaki o nim wydał Goethe. W jednej ze sal watykańskich słynny Rafael wymalował szkołę ateńską. Obraz ten przedstawia nam fasadę jakiejś świątyni, do której prowadzą ogromne schody, a na nich malowniczo rozstawione grupy dysputujących filozofów, w części stojących i siedzących. Na najwyższym stopniu stoi 2 wspaniałych starców, z których jeden wskazuje na niebo, a drugi na ziemię. Rafael odgadł całą różnicę między Platonem i Arystotelesem, między idealizmem pierwszego, a realizmem drugiego. Otóż Goethe rozbie-

rając ten obraz scharakteryzował obu tych mistrzów. Przytoczę tu tylko jego sąd o pierwszym: „Plato ma się do świata, jak duch błogosławiony, któremu przyszła ochota czas jakiś na nim zagościć. Nie chodzi mu o to, aby świat poznał, bo już z góry go przypuszcza (t. j. świat), jak raczej o to, żeby życzliwie obdarzył go tém, czego on nie ma, a co on sam ze sobą przynosi. Wnika w głębiny świata na to, aby je wypełnić swoją istotą, nie żeby je zbadać. Unosi się w górę z tęsknotą, aby dojść do swego początku. Wszystko, co mówi, odnosi się do tego, co jest wieczne i całe, dobre prawdziwe i piękne, a coby chciał rozpalić w piersiach wszystkich. Szczegóły ludzkiej wiedzy, które on sobie przyswaja, ulatniają się w jego metodzie i wykładzie." („Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu thun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt, und was ihr so noth thut, freundlich mitzutheilen. Er dringt in die Tiefen, mehr, um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs theilhaftig zu werden. Alles was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im Einzelnen vom irdischen Wissen zueignet, verdampft in seiner Methode, seinem Vortrage". – Gesch. der Farbenlehre, 2. Abth.). –

160. Zanim przejdę do rozbioru dzieł Platona przytoczę tu jeszcze kilka dzieł, z których możemy się zapoznać z jego życiem i systemem. Literatura o wielkim tym filozofie tak jest obszerna, że w spisie prof. Teuffel wypełnia całą książkę: „Uebersicht der Plat. Literatur. Tübingen 1874. Kto chce robić studya specyalne nad jakąkolwiek jego częścią, musi tam zajrzeć.–

Kiedy w czasie odrodzenia nauk odnaleziono dzieła Platona w tekście greckim, wywołało to nadzwyczajny entuzyazm; szczególnie rodzina Medyceuszów filozofią Platona zrobiła filozofią własną, rodzinną, a stąd dopiero przeniosła się ona do Rzymu. We Florencyi założono nawet osobną akademię platońską, której przeznaczeniem było szerzyć jego wiedzę, a głównie zająć się przekładem jego dzieł. Niedaleko od Florencyi, bo tylko jakie 50 mil włoskich, w górach istnieje klasztor, od którego zostały nazwane wszystkie następne klasztory Kamedułów. Otóż w tym klasztorze, leżącym w wąskim parowie nad rzeczką, do którego zjeżdżali się Medyceusze i najsłynniejsi uczeni owcześni (można jeszcze widzieć ślady z napisami, gdzie który z nich siedział, a ogólny napis brzmi, że: tu się chronił przed upałami miejskiemi Wawrzyniec Medyceusz i inni Platończycy), tu więc dysputowano nad wszystkiemi dogmatami Platona, tu też powstała myśl, ażeby go przełożyć na język łaciński. Dzieła tego podjął się i dokonał prawdziwie po mistrzowsku sam prezes owej akademii Marsilius Ficinus (r. 1483–1484), a tłumaczenie jego kilkakrotnie przejrzane i wydawane, na nowo ukazało się w edycyi grecko-

łacińskiej Didota.

Przed tłumaczeniem umieścił autor: „Platonis vita – pierwszą monografią w czasach nowożytnych i jak na początek dość kompletną. Aby dać jakieś wyobrażenie o charakterze tej pracy i entuzyazmie pisarza, przytoczę tu z niej wyjątek z przedmowy do Wawrzyńca Medyceusza, wnuka sławnego Kosmasa. Zaczyna się w ten sposób: Divina providentia fortiter attingens omnia suaviterque disponens, magnanime Laurenti statuit religionem sanctam non solum prophetis et Sibyllis sacrisque armare doctoribus, verum etiam via quadam (metodycznie) elegantique philosophia singulariter exornare..... Itaque Deus omnipotens statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto demisit, vita, ingenio eloquioque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturus..... Uważano bowiem wówczas Platona – jak zresztą wielu Ojców kościoła – za jednego z przesłanników Chrystusa, którzy, jak Rzymianie w porządku materyalnym, tak oni w porządku duchowym i moralnym mieli przygotować pewną jedność, aby ludzie byli zdolni do przyjęcia nauki Chrystusa.

Z późniejszych wymieniam:

Tennemann: System der platon. Philosophie. 4 Bde. Leipz. 1792-95.

Friedr. Ast: Plato's Leben u. Schriften. Leipz. 1816.

K. F. Hermann: Geschichte u. System d. platon. Philos. Ier Thl. Heideberg 1839..

George Grote: Plato and the other Companions of Sokrates.

London 1865. – 3cie wyd. taniéj 1875. 3 vol.

Odrębne tomy w historyach filozofii Brucker'a, Rittera, Brandissa, Zellera itd.

Broszur zaś i rozpraw nietylko o filozofii Platona i życiu, lecz także o każdym dyalogu, a nawet o każdém ważniejszém miejscu istnieje bez liku.

O pismach Platona.

Platona spotkał po śmierci los godny zazdrości, że z jego pism żadne nie zginęło, ani nie zostało uszkodzone. Z wyjątkiem „księgi o Prawach" i dialogu „Kritiasz", które przez niego samego nie zostały ukończone, wszystkie inne autentyczne dialogi doszły nas w zupełności i w dobrym stanie. Zato tém większéj dokładali pracy krytycy zwłaszcza niemieccy, powodując się sceptycyzmem, aby większą część pism Platona ogłosić za apokryficzną. Gdybyśmy zestawili razem wszystkie dialogi po kolei ogłoszone za apokryficzne przez filologów niemieckich, ku niemałemu naszemu zdziwieniu pokazałoby się, że mało co pozostało z Platona jako wiarogodne. Podobnie gospodarowali niemieccy teologowie protestanccy z księgami Pisma św. Now. Testamentu – mało którą zostawili jako autentyczną, większą część ogłosili za późniejszy wyrób następnych wieków. To samo zreszta, co Platona, spotkało i innych starożytnych autorów, tak poetów jak prozaików. Naturalnie taki przesadzony sceptycyzm wywołuje słuszną reakcyę,

a reakcyi tej dokonał człowiek pochodzący z kraju, gdzie konserwatywne zasady mają jeszcze niezwykłe znaczenie. Należy bowiem przypomnieć sobie, że głównym powodem powstania tak ujemnej krytyki w Niemczech jest zerwanie z wszelką tradycyę na polu kościelnym, co musi także oddziaływać na wszystkie działy nauki; w krajach zaś, gdzie umieją jeszcze cenić tradycyę, odgrywa ona wielką rolę w historyi ksiąg. Otóż w Anglii, gdzie ludzie są jeszcze więcej konserwatywni, niż Niemcy, powstała wielka reakcya przeciw tym pracom burzącym niemieckich filologów. Naczelnikiem jej jest słynny Grote, który w swém obszernem dziele „Platon i inni towarzysze Sokratesa" całą krytykę niemiecką poddał gruntownemu badaniu i doszedł do przekonania, że prawie wszystkie Dyalogi Platona są autentyczne.–

Zanim przejdę do studyum krytyki niemieckiej, wyłożę według Grotego, uzupełniając go własnemi spostrzeżeniami, stan kwestyi, jakie pisma Platona mogą być uważane za autentyczne i na jakich dowodach opiera się ich autentyczność. Bo oczywiście, mając wyłożyć system filozofa, należy się zapytać, z jakich źródeł mamy ten system wydobyć, a że wiele z Dialogów, które odgrywają wielką rolę w tym systemie, zostało przez krytyków niemieckich podane w wątpliwość, należy przeto przy każdym z Dialogów odpowiedzieć, czy jest autentyczny, czy nie, gdyż w drugim wypadku nauka w nim zawarta będzie nauką późniejszego Platończyka, a nie samego Platona. Oczywiście główną podstawą naszego badania musi być tradycya; musimy wykazać,

co się stało z jakiémś pismem od czasu jego pojawienia się aż do nas.

Zaczynam od faktu niewątpliwego, że Platon ostatnie 40 lat swego życia, z wyjątkiem dwóch podróży do Sycylii i mniejszych wycieczek, przepędził w Akademii. Umierając, przekazał nietylko majątek, lecz i bibliotekę swoją, i przełożeństwo szkoły siostrzeńcowi Speuzypowi, który po 8 latach oddał je Xenokratesowi. Ten wykładał lat 22. Tak więc przez pierwsze 30 po śmierci Platona nietylko szkoła, lecz i biblioteka jego zostaje w ręku dwóch jego poufałych uczniów, którzy, niewątpliwie znając przymioty jego pism, nie dopuścili żadnych apokryfów, a autografy mistrza otaczali największą czcią i staraniem. Po Xenokratesie nastąpił w zarządzie Akademii Polemon i Krantor, potém Krates, Arcezylausz itd. aż do Filona i Antyocha, którzy między r. 109–70 pr. Chr. przewodniczyli Akademii. Tym sposobem ciągle przez adoptacyę wybierając swoich zarządców (scholarchów), przez 260 lat od śmierci Platona istniała szkoła na tém samém miejscu, gdzie ją mistrz założył. Dopiero r. 87, gdy Sulla oblegał Ateny, szkoła przeniosła się wewnątrz miasta, do gimnazyum Ptolomeusza. Akademia została zniszczona, a ogród pozbawiony drzew, bo Sulla potrzebował ich na budowę machin oblężniczych. Sulla po zdobyciu Aten zabrał tylko pisma Arystotelesa, które nie były znane w Rzymie; Platona pism nie zabrał, bo je znano, a zresztą były w bibliotece aleksandryjskiej. Gdy w r. 79 Cyceron słuchał wykładów Antyocha scholarcha z wielu znakomitymi Rzymianami, którzy przebywali w Atenach i uczęszczali na wykłady filozofów Platońskich i Perypatetyków, odbywał pobie-

dnie wycieczki do Akademii, już wówczas opustoszałej. Cyceron opisuje to w dziele: De finibus... V.1: Quum audissem Antiochum, Brute, ut solebam, cum M. Pisone in eo gymnasio, quod Ptolomaeum vocatur, unaque nobiscum Quintus frater et T. Pomponius et L. Cicero, frater noster cognatione patruelis, amore germanus, constituimus inter nos, ut ambulationem postmeridianam conficeremus in Academia, maximeque is locus ab omni turba id temporis vacuus esset. Itaque ad tempus ad Pisonem omnes. Inde vario sermone sex illa a Dipylo stadia (tyle co dobry kilometer) confecimus. Quum autem venissemus in Academiae non sine causa nobilitata spatia, solitudo erat ea, quam volueramus." Akademia, miejsce raz opuszczone nietylko zdziczało, lecz stało się także niezdrowém, a tą samotność i to jéj opuszczenie pozostało aż do dni naszych.

Akademia od r. 387, kiedy ją Plato założył, aż do r. 87, kiedy Sulla stanął obozem pod miastem, przez lat 300 była ciągle na tém samém miejscu, pod ciągłą strażą następujących po sobie scholarchów. Co się działo przez cały ten czas z pismami i biblioteką Platona? Odziedziczył je niewątpliwie Speuzyp, od którego dostały się Ksenokratesowi, potém przeszły na Polemona i tak nieprzerwanym ciągiem aż do Filona i Antiocha za czasów Sulli. Przechowywano nietylko skończone dzieła Platona, lecz wszystkie jego papiery, próby młodzieńcze, szkice, listy, notatki itd. Trudno przypuścić, ażeby do tych nadzwyczajną czcią otaczanych papierów zakradł się jaki apokryf, skoro w pierwszych 30 latach po śmierci Platona czuwali nad niemi dwaj jego poufali uczniowie,

którzy przecież znać musieli dobrze stan jego prac i biblioteki. Później było to jeszcze trudniejszém, bo wiadomo, z jaką troskliwością konserwatywną przechowuje się podobne relikwie, zwłaszcza gdy stanowią główną ozdobę jakiejś instytucyi. Dodajmy, że gdy po śmierci Platona Arystoteles otworzył szkołę własną w Liceum, prawdopodobnie i tam umieszczono wiarogodne odpisy dzieł platońskich, a że założyciel Liceum i może niejeden z jego pierwszych uczniów znali osobiście Platona, istniała w ich bibliotece także pewna kontrola nad mogącemi się zjawić apokryfami.

Jest mimoto niewątpliwą rzeczą, że bardzo rychło zjawiały się pisma podrobione, ale chyba na prowincyi, gdzie niedokładnie znano stan dzieł Platona; w Atenach było to niepodobieństwem, gdyż w każdej chwili można było w bibliotece Akademii sprawdzić autentyczność każdego pisma. W Akademii co najwięcej uzupełniano jeden lub drugi dyalog niedokończony np. księgę praw, a i to zawsze według notatek autora, lub wiernych wspomnień którego z uczniów np. Filipa z Opus, który był sekretarzem Platona, a później wykończył księgę praw (Νόμοι). — Grote robi słuszną uwagę (I. p. 136), że żadnego autora starożytnego dzieła nie mają podobnej rękojmi autentyczności, jak dzieła Platona. Łatwo było podsuwać nowe pisma pod imiona Sokratesa, Lisiasa, Demostenesa, Euripidesa itd, bo zgoła nie wiemy, co się stało z ich spuścizną literacką. Żaden z nich nie zostawił po sobie stałej instytucyi, w którejby jak w Akademii przechowywano jego skrypta z religijną czcią przez długi szereg pokoleń. —

Przechodzimy teraz do innego ogniska nauk, do Aleksandryi, gdzie w 100 lat po śmierci Platona zaczyna się życie naukowe pełne i żywe. Ledwie akademia aleksandryjska została zaopatrzoną w księgi i w uczonych, zaczęto się także zajmować dziełami Platona. Te najdawniejsze studya wiążą się z nazwiskiem gramatyka Arystofanesa z Byzancyum; Diogenes z Laerty zachował nawet cenną wzmiankę o jego metodzie krytycznej. Powiada (III. 61) że niektórzy, a wśród nich Arystofanes gramatyk dzielił Dyalogi Platona na trylogie. W pierwszej kładzie „Rzeczpospolitą (πολιτεία) Timeusa, Kritiasa"; w drugiej „Sofistę, Polityka, Kratylosa"; w trzeciej „Prawa (νόμοι), Minosa, Epinomis"; w czwartej „Teeteta, Eutyfrona, Apologię"; w piątej „Krytona, Fedona, Listy" – resztę pism pozostawia osobno i nieuporządkowane (καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως). –

To miejsce, choć zachowane dopiero u Diogenesa z Laerty, podaje jednak tradycyę o pismach Platona z III wieku przed Chr. to znaczy w 100 lat po śmierci Platona, Arystofanes bowiem żył mniej więcej od 260–184 przed Chr. Z tego miejsca wynika: a) autentyczność Sofisty, Polityka, Kratylosa, które odrzucał Socher, Schaarschmidt i kilku innych filologów niemieckich – b) autentyczność Eutyfrona odrzucona przez Asta – c) autentyczność Minosa i Epinomis, których żaden filolog niemiecki współczesny nie uważa za autentyczne – d) co więcej nawet autentyczność listów, które dzisiaj wszystkie z wyjątkiem może VII są uważane za podrobione.

Przetem wydaje się świadectwo Arystofanesa tak ważnéz stanowczéz, że powątpiewania niemieckich krytyków o autentyczności wspomnianych pism Platona ustać zupełnie powinny. Świadectwo Arystofanesa jest rzeczywiście bardzo ważném. Będąc trzecim z rzędu bibliotekarzem zakładu Aleksandryjskiego, kształcił się pod poprzednikami swymi Zenodotem i Kalimachem; znał więc dobrze urządzenia i tradycye biblioteki, boć Zenodot jego nauczyciel pierwszy ją uporządkował. Do tego należy jeszcze dodać, że mężem, który najwięcéj położył zasług w założeniu biblioteki aleksandryjskiéj, był Dymitr Faleryjski, możny i bogaty Ateńczyk, który przez 10 lat używał wielkiego znaczenia polityczného w mieście swojém rodzinném. W r. 307 jako stronnik Kasandra wypędzony przez demokracyę, która trzymała z Dymitrem Poliorcetem przeciw Kasandrowi, uszedł do Teb, a następnie do Aleksandryi, gdzie zjednał sobie życzliwe względy Ptolomeusza Sotera. Po śmierci tego króla (285) popadł w niełaskę u jego następcy Ptolomeusza Filadelfa i umarł ukąszony przez żmiję. Ptolomeusz Soter był sam uczonym i pisarzem, a przytém wielkim przyjacielem filozofów. Cenił wysoko Arystotelesa, a jego ucznia Teofrasta zapraszał usilnie do Aleksandryi, choć napróżno. Stratona, ucznia Teofrasta, zamianował guwernerem swego syna Ptolomeusza Filadelfa, a tak jego jak i kilku filozofów megarejskich
347 obsypywał łaskami i gustował w ich dyskusyach. Gdy powziął
285 plan założenia biblioteki publicznéj, nie mógł znaleźć do tego sto-
62 sowniejszéj osobistości od Dymitra Faleryjskiego. Dymitr miał

wielkie zdolności pisarskie, był uczonym i wymownym. Dużo ogłosił dzieł, a w filozofii był zwolennikiem Arystotelesa i Teofrasta; mistrzem pism swoich przewyższał nawet wszystkich współczesnych Perypatetyków (Diog. Laërt. V. 80). Dymitr na wzór dwóch ateńskich zakładów tj. platońskiej Akademii i Liceum Arystotelesa założył Muzeum (Μουσεῖον) tj. miejsce poświęcone Muzom, i otoczył je portykami, pod któremi stały marmurowe ἐξέδραι tj. siedzenia dla profesorów, a dokoła były alee, περίπατοι.- Dymitr nie szczędził pieniędzy królewskich - wszędzie skupowano książki. (O trudnościach zakładania biblioteki w starożytności, zobacz Cicero: epistola ad Quint. III. 4. 5). Józef Flawiusz łączy nawet tego Dymitra z przełożeniem Septuaginty, jednakże to jest omyłka, bo księgi św. żydów dopiero w kilka lat po jego śmierci sprowadzono do Egiptu. Dymitr zakupił mnóstwo rękopisów, a choć nie znamy ich katalogu, należy przypuszczać, że w ich liczbie były także rękopisy Platona. Trudno bowiem przypuścić, ażeby Dymitr, Ateńczyk i ruchem filozoficznym miasta swego nietylko obznajomiony, lecz ściśle związany, pominął dzieła najsłynniejszego greckiego filozofa, zwłaszcza, że mógł je bardzo łatwo dostać. Zaprzyjaźniony z Teofrastem w Liceum, a Ksenokratesem w Akademii potrzebował tylko napisać do nich lub do ich następców, aby dla królewskiej biblioteki otrzymać dokładne odpisy dzieł czy Arystotelesa czy Platona. Jeżeli zaś gdzie na prowincyi spotkał się z temi dziełami, mógł łatwo sprawdzić ich autentyczność, zapytawszy się w

w Atenach u przewodników obu szkół. Zresztą Dymitr żył 10 lat w Atenach (317-307) i niewątpliwie znał dobrze obie biblioteki i papiery pozostałe po ich założycielu.- Wiemy, że w katalogach słynnéj biblioteki aleksandryjskiéj sporządzonych przez Kalimacha były wymienione dzieła Demokryta. Nierównie łatwiéj niż Demokryta można było dostać Platona, zwłaszcza, że Ptolomeusz Soter i następca jego Filadelf nie żałowali pieniędzy.- Z tego wynika, że Arystofanes z Byzancium, trzeci bibliotekarz aleksandryjski, a pamiętający dobrze dwóch pierwszych zamianowanych przez Dymitra Faleryjskiego, mógł mieć dokładne wiadomości o stanie pism Platona, że zatém świadectwo jego, gdy chodzi o autentyczność owych pism, jest nietylko bardzo ważném, ale nawet stanowczém.

Na te wszystkie wywody Grotego, które po większéj części są prawdziwe i uderzające zdrowym rozsądkiem, należy zrobić 2 zastrzeżenia: 1°) Wiadomość Arystofanesa doszła nas z drugiéj ręki przez Dyogenesa z Laerty, w stanie ułomnym, bo tylko kilka Dyalogów jest wymienionych, mianowicie owe w 6 trylogiach, a zatém niemożemy sobie zrobić jasnego wyobrażenia o tém, czy wszystkie Dyalogi niewymienione były uważane za autentyczne, 2° Listy są prawdopodobnie wszystkie podrobione z wyjątkiem może VII°, a Epinomis zostało niewątpliwie napisane dopiero po śmierci Platona przez jego sekretarza Filipa z Opus.- Zatém fakt ten, że już w 100 lat po śmierci Platona, przy tak żywéj tradycyi, kilka dzieł nie platońskich uchodziło za platońskie, jest słusznym zarzutem przeciw autentyczności świadectwa Arysto-

fanesa. Na ten zarzut należy jednak odpowiedzieć, że ponieważ świadectwo to doszło do nas z drugiej ręki, mógł być jeden albo drugi dyalog wtrąconym czyto przez nieporozumienie czyteż przez zepsucie tekstu. Trzeba przeto tekst Dyogenesa przyjmować z należytą ostrożnością. W każdym razie nawet w niekompletnej formie, w jakiej nas doszło świadectwo Arystofanesa Byzantyńskiego bardzo jest ważném i koniecznie należy je brać w rachubę.

Przechodzimy teraz za przykładem Grotego od pierwszych Ptolomeuszów aż do czasów Tyberyusza cesarza, przeskakując mniej więcej jakie 200 lat, z któregoto przeciągu czasu nic prawie nie wiemy o historyi tekstu platońskiego prócz tego jednego szczegółu, że stoik Panecyusz (Panaetius) odrzuca Fedona jako utwór podrobiony (schol. in Arist. ed. Brandis p. 576). Jednakże Panecyusz nie robi tego dla jakichś względów historycznych, lecz powodowany subjektywnemi racyami, mianowicie, że, nie wierząc w nieśmiertelność duszy, chciał obniżyć wartość pisma, która szerzy tę wiarę.-

W 200 lat po Arystofanesie żyje w Rzymie znakomity gramatyk Trazyllus, który przygotował nowe wydanie pism Platona; w tym celu ułożył je według nowego porządku, przyjąwszy metodę niemniej arbitralną jak metoda Arystofanesa. Dowolny podział na trylogie zastąpił nie mniej dowolnym na tetralogie, w czém także naśladował tragików, przedstawiających zwykle 3 tragedye i jeden dramat satyryczny. Dyogenes z Laerty zachował nam spis tych tetralogij, z którego się pokazuje, że

Trazyllus 36 dyalogów Platona uważał za autentyczne i podzielił je na 9 tetralogij, które z wyjątkiem pierwszej nie miały ze sobą żadnego wewnętrznego związku. Stąd prawdopodobnie do tego podziału odnoszą się słowa Dyogenesa z Laerty: τραγικῶς μᾶλλον ἢ φιλοσόφως. Jednak zdaje się, że od tego samego Trazylla pochodzi inny jeszcze podział zachowany u Dyogenesa z Laerty (III. 49-51), a oparty na treści dyalogów i ich dyalektycznych znamionach, który objaśnia tablica następująca

1.) Ζητητικοί tj. dyalogi badające (indukcyjne)

γυμναστικοί — ἀγωνιστικοί

γυμναστικοί		ἀγωνιστικοί	
μαιευτικοί (tj. położnicze)	πειραστικοί (próbujące)	ἐνδεικτικοί (dowodzące)	ἀνατρεπτικοί (zbijające)
Dyalogi:	Dyalogi:	Dyalogi:	Dyalogi:
1. 2. Alcybiades I. II	6. Charmides	10. Protagoras	11. Eutydem
3. Teages	7. Menon		12. Gorgiasz
4. Laches	8. Jon		13. Hippiasz I.
5. Lizys	9. Eutyfron		14. Hippiasz II.

2.) Ὑφηγητικοί

t. j. dyalogi wykładające (syntetyczne, dedukcyjne)

θεωρητικοί — πρακτικοί

θεωρητικοί		πρακτικοί	
φυσικοί	λογικοί	ἠθικοί	πολιτικοί
Dyalogi:	Dyalogi:	Dyalogi:	Dyalogi:
15. Timeusz	16. Kratylos	21. Apologia	32. Rzeczpospolita
	17. Sofista	22. Kryton	33. Krycyasz
	18. Polityk	23. Fedon	34. Minos
	19. Parmenides	24. Fedros	35. Prawa
	20. Teetet	25. Biesiada	36. Epinomis
		26. Menexen	
		27. Klitofon	
		28. Listy	
		29. Filebos	
		30. Hipparch	
		31. Rywale	

Ten drugi podział jest również arbitralny jak pierwszy, a przytoczyłem go dlatego, że do dziś dnia w edycyach Platona znajdujemy oprócz specyalnej wzmianki o treści także nazwę kategoryi, do której dyalog ten należy. Tak czytamy: Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς, ἠθικός — lub Παρμενίδης ἢ περὶ ἰδεῶν, λογικός — lub Εὐθύφρων ἢ περὶ ὁσίου, πειραστικός itd...

Powyższa tablica ukazuje 36 dzieł Platona, które Tra-

zył uważa za autentyczne, ustawione według treści, przyczém Rzeczpospolita, Prawa i Listy uważane są każde za jedno dzieło. Podział szczegółowy na tetralogie pomijam, bo nie przedstawia wielkiego interesu. Chodzi teraz o to, jaką wartość ma ten cały kanon Trazylla (kanon oznacza w języku filologów albo prawa gramatyczne języka albo też spis dzieł, które uważane są za autentyczne); jeżeli owe 36 pism, które Trazyl w nim umieścił, nie wyjąwszy listów, są autentyczne, to cała krytyka niemiecka, która większą połowę pism Platona zakwestyonowała, upada.

Grote przypuszcza, że wszystkie dzieła znajdujące się w katalogu Trazylla są autentyczne, bo prawdopodobnie trzyma się on tekstu aleksandryjskiego ustalonego przez Arystofanesa Byzantyńskiego i przez tego sięga do początków biblioteki aleksandryjskiej, a stąd znów przez Dymitra Falerejskiego dochodzi aż do czasów Platona.

Obok edycyi pism Platona sporządzonej przez Arystofanesa, musiały istnieć jeszcze inne, czy w Aleksandryi, czy w Azyi mniejszej, czy w samych Atenach. Że bezustannie zajmowano się tekstami Platona, nie ulega wątpliwości; mamy nawet wyraźne świadectwo Dyogenesa z Laerty (III. 65.66.), że one były poszukiwane i bardzo drogie, a na brzegach zaopatrzone w gramatyczne znaki dla zwracania uwagi czytelnika np. X oznaczało frazes i sposób mówienia właściwy Platonowi; znak >— (διπλῆ) twierdzenie i dogmat Platona; >÷ (διπλῆ περιεστιγμένη) niektórych poprawiaczy; ÷ (ὀβελὸς περιεστιγμένος) niepotrzebne konjektury

lub powątpiewanie; ⸵ (ἀντίσιγμα περιεστιγμένον) oznaczało miejsce podwójne lub mające być przestawione; ⩒ (κεραύνιον) myśli przydatne do uczenia się filozofii; ※ (ἀστερίσκος) zgodne dogmata; — (ὀβελός) miejsca mające być wyrzucone. (Porówn. co do niektórych z tych znaków: Sengebusch „Homerica dissertatio prior p. 25 - przed edycyą Iliady Wilhelma Dindorfa. Lipsiae 1855.) Z tak staranych edycyi korzystał niewątpliwie rzymski gramatyk Trazyllus, a że autentyczność pism platońskich była zabezpieczona przez nigdy nieprzerwaną tradycyą aleksandryjską, przeto Grote jego edycyi i kanonowi przypisuje nadzwyczajne znaczenie.

Wiemy, że za czasów Trazylla istniały Dyalogi podrobione. Dyogenes z Laerty powiada, że za jego czasów uważano powszechnie (ὁμολογουμένως) za podrobione 10 następujących dyalogów: 1.) Midon albo koniochowca (ἱπποτρόφος), 2 Eryksiasz albo Erazystrat, 3. Alcyon, 4. Bezgłowy (ἀκέφαλοι) albo Syzyf, 5. Axiochos, 6. Feakowie, 7. Demodok, 8. Chelidon tj. jaskółka, 9. Hebdome tj. tydzień, 10. Epimenides. Niektóre z tych Dyalogów podrobionych jeszcze się zachowały i zwykle są umieszczane jako apokryfy na końcu Dzieł Platona. Otóż, powiada Grote, jeżeli za czasów Dyogenesa z Laerty, to znaczy w II wieku po Chr. powszechnie uważano te 10 Dyalogów za podrobione, to jest rzeczą niewątpliwą, że je za takie uważali już wszyscy dawniejsi gramatycy, w przeciwnym bowiem razie Dyogenes byłby coś o tém wspomniał. Jeżeli zaś tak czynili ci gramatycy, to zapewne na jakiejś niestałej podstawie, bo widzimy, że niektóre z tych Dyalogów nie różnią

się od innych pism Platona ani stylem, ani treścią, ani też językiem, a zatém, powiada Grote, musiała być jakaś tradycya, która gwarantowała owe 36 pism umieszczonych w Trazyllu, a wszystkie inne uważała za podrobione. Nareszcie dochodzi słynny historyk do następującej konkluzyi (I. p. 168-169.)

1°) Kanon Trazylla zawiera same prawdziwe dzieła Platona i sięga nieprzerwaną tradycyą aż do Dymitra Faleryjskiego tj. aż do bezpośrednich uczniów Platona.

2°) Manuskrypta wszystkie Platona były przechowywane w Akademii pod nieustającą strażą z początku jego uczniów, potém następujących po sobie scholarchów, a z nich prawdopodobnie kazał Dymitr Faleryjski sporządzić odpisy dla biblioteki aleksandryjskiej.-

3°) Pisma Platona nie stanowią całości systematycznie uporządkowanej, inaczej bibliotekarze aleksandryjscy niebyliby wymyślili nowego porządku owych trylogij lub tetralogij.-

To jest kwestya bardzo ważna, bo wypadnie nam mówić o różnych systemach, według których niemieccy filologowie układali dzieła Platona.

Czyż ta cała argumentacya Grotego, którą tu w streszczeniu podałem, czyż ona jest tego rodzaju, że nic przeciw niej powiedzieć nie można? Czy ona jest tak silną, że wszystkie zarzuty krytyków niemieckich wobec niej muszą ucichnąć? Czyż zdołała ona dowieść tego, czego chciała i co miała tj. że kanon Trazylla zawiera same autentyczne pisma Platona? To podobno kwestya spor-

na między krytykami angielskimi a niemieckimi.-

Mnie się zdaje, że można niejedno powiedzieć przeciw sposobowi, jakim Grote dowodzi wiarogodności kanonu Trazylla, a mianowicie:

1°.) Ten kanon jest z czasów Augusta lub Tyberyusza, a zatém 200 lat później od Arystofanesa Byzantyńskiego. Jaki mamy dowód, że oba kanony są identyczne?

2°.) Grote powiada, że skoro za Dyogenesa z Laerty przyjmowano powszechnie 10 Dyalogów za apokryficzne, a resztę tj. 36 za prawdziwe, robiono to na podstawie starej tradycyi, sięgającej najbliższych czasów Platona. Z Dyogenesa z Laerty można jednak to tylko wnosić, że Trazyl Dyalogi wyżej wymienione uważał za autentyczne, ale, czy niektóre z nich nie powstały w czasie między Arystofanesem a Trazyllem, tego nie wiemy.-

3°.) To powątpiewanie tém bardziéj jest usprawiedliwione, że kanon Arystofanesa niewątpliwie był szczuplejszym od Trazyllowskiego. Ten drugi liczył 36 pism, tamten 15 Dyalogów podzielonych na 5 trylogij, a prócz tego pewną liczbę Dyalogów nieuporządkowanych. Jeżeli oba kanony były identyczne, to liczba nieuporządkowanych wynosiła aż 21. Otóż wielce jest nieprawdopodobném, że Arystofanes wymyślił metodę, która dała się zastosować tylko do mniejszéj liczby Dyalogów, a nie dała się więc do uporządkowania daleko większéj reszty. Tak nie postępuje żaden twórca hypotezy. Co zresztą przeszkadzało

Arystofanesowi tę resztę także podzielić na trylogie, skoro to było rzeczą tak łatwą? Na to jedna tylko możebna jest odpowiedź, że Arystofanes nie miał dosyć dyalogów platońskich, aby z nich ułożyć szóstą trylogią. Gdyby bowiem miał jeszcze 3, to byłby ułożył z nich szóstą trylogię, choćby te dyalogi nie miały ze sobą nic wspólnego pod względem treści, gdyż jak widzimy z owych 5 trylogij, Arystofanes pod tym względem nie robił sobie skrupułów. A zatém oczywisty jest wniosek, że w téj reszcie nieuporządkowanéj mógł być tylko jeden dyalog prawdziwy, albo 2, a resztę dyalogów musiał nie uważać za autentyczne. W takim razie nie można twierdzić, że kanon Trazylla jest identyczny z kanonem Arystofanesa, z którego to ostatniego Dyogenes z Laerty wymienia tylko kilka dyalogów, a o reszcie powiada, że była nieuporządkowana. Kanon Arystofanesa wymienia więc tylko 15 pism Platona jako autentyczne, a co najwięcéj 17. Stąd przypuszczenie Grotego, że 36 pism platońskich umieszczonych w kanonie Trazylla opiera się na kanonie Arystofanesa jest mylném.-

Te zarzuty przeciw Grotemu nie zmniejszają jednak w niczém jego zasługi, że wobec przesadnego sceptycyzmu niemieckich filologów starał się powrócić do tradycyi i na niéj oprzeć autentyczność pism Platona.-

Można tu jeszcze podnieść inny zarzut przeciwko Grotemu, od którego trudno go obronić; można wymurzyć zdziwienie, dlaczego nie ułożył przedewszystkiem kanonu pism platońskich u Arystotelesa? Wszak łatwo można przypuścić, że w

Liceum istniały odpisy wszystkich dzieł Platona, Arystoteles zaś znał je wybornie, skoro jakie 20 lat był jego uczniem. Tutaj jest w dowodzeniu Grotego luka dozwalająca jak przedtém wdzierać się sceptycyzmowi do samego wnętrza pism platońskich. Tę lukę należy i można uzupełnić, bo zestawiając wszystkie pisma Platona, jakie znał Arystoteles, otrzymamy najdawniejszy kanon prawie współczesny wielkiemu filozofowi.

W części dokonał już tego niemiecki filolog Überweg. Ten ogłosił w r. 1861 rozprawę: „Über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften. Wien 1861" i w téj rozprawie ułożył tablicę wszystkich pism Platona cytowanych przez Arystotelesa. Kanon ten ma dla nas wagę niezwykłą, bo jeżeli Arystoteles, który przez lat 20 znał Platona i miał odpisy wszystkich jego dzieł, uważał jakie pisma za platońskie, to one są niemi bez wątpienia. Starożytni cytowali autorów zupełnie innym sposobem niż my; oni bardzo rzadko wymieniali autora, księgę i rozdział; lecz tylko albo samego autora, albo tylko sam tytuł książki, do autora zaś często robili alluzye. Otóż Arystoteles cytuje pisma Platona sposobem najrozmaitszym. Ten jego sposób cytowania posłużył Überwegowi do podziału pism platońskich na 7 następujących kategoryj:

I.) Z nazwiskiem Platona cytuje Arystoteles:

1.) Rzeczpospolitę, 2.) Timeusza, 3.) Prawa (już wspomnieliśmy, że je wykończył Filip z Opus.)

II.) Bez nazwiska autora, ale z widoczną alluzyą do oso-

by Platona cytuje:

4.) Fedona, 5. Fedrusa, 6.) Biesiadę (Symposion).

III.) Bez nazwiska autora i bez alluzyj do jego osoby cytuje:

7.) Menona, 8) Menexena, 9) Gorgiasza, 10) Hippiasza mniej.

IV.) Bez tytułu, ale z alluzyą do Platona:

11) Teetet, 12) Filebos.

V.) Bez tytułu, ale z prawdopodobną alluzyą do Platona:

13) Sofista, 14.) Polityk.

VI.) Bez tytułu i bez autora nie cytuje ale w alluzyi wspomina:

15) Apologię.

VII.) Bez tytułu i bez autora znajdują się niezupełnie nieprawdopodobne alluzye do:

16) Lizysa, 17) Lachesa, 18) Eutydema, 19) Kratylosa.

Tablica ta ma dla nas ogromne znaczenie bo naprzód: Każde dzieło wyraźnie przez Arystotelesa podane jako platońskie, musi być prawdziwe. Powtóre już sama cytacya pisma bez wymienienia nazwy autora wykazuje, że to pismo istniało za czasów Arystotelesa, a tém samém za Platona lub zaraz po jego śmierci, co jest dowodem niesłychanej jego stawości. Nareszcie milczenie Arystotelesa nie koniecznie dowodzi, że jakieś pismo za jego czasów nie istniało, lub że je uważano za podrobione, gdyż nie każde dzieło nastręcza okazyę do cytacyj.

Überweg w innem dziele (Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. Berlin 1876 5e Auflage p. 132) dochodzi do rezultatu, że o pismach niewymienionych przez Arystote-

sa należy decydować z pobudek wewnętrznych, przyczém subjektywizm odgrywa nieraz wielką rolę, że wreszcie biblioteka akademii mogła zabezpieczyć wszystkie pisma Platona od zaguebienia, ale nie mogła ich zabezpieczyć od wkradania się apokryfów.

Porównywając wspomniane świadectwa Arystotelesa, Arystofanesa Byzantyńskiego i Trazylla dochodzimy do następujących ważnych rezultatów: 1) 19 pism platońskich jest mniej lub więcej poświadczonych przez Arystotelesa. - 2) 6 pism plat. tj. Kryciasz, Minos, Epinomis, Eufyfron, Kryton, Listy polega na świadectwie wspólném i Arystofanesa Byzantyńskiego i Trazylla. - 3). 11 pism Platona tj. Parmenides, Alcybiades I i II, Hipparchos, Anterastae (Rywale), Teages, Charmenides, Protagoras, Hippiasz większy, Ion, Klitofon polega tylko na świadectwie Trazylla. - Zatém największy sceptycyzm musi uznać, że z 36 pism Platona tylko 11 polega na względnie młodém świadectwie Trazylla, a 25 i to najważniejszych polega na świadectwie starszém od II wieku przed Chr., a z owych 25 znowu 19 i to najważniejszych na świadectwie Arystotelesa.

Zresztą po tém, co się rzekło, nawet kanon Trazylla bardzo jest wiarogodny, w żadnym zaś razie nie są zbyt silne argumenta przeciwników. O pismach nie poświadczonych przez Arystotelesa rozstrzyga, jak słyszeliśmy od Ueberwega, najczęściej subjektywne poczucie, a wiadomo, że ono zostawia szerokie pole wyobraźni. Wogóle motywa wewnętrzne za autentycznością jakiegoś dzieła sprowadzają się do 3 punktów: a) do języka, b) do zdolności styli-

stycznej i pisarskiej, c) do treści. – Otóż wszystkie te 3 punkta są tak trudne i tak delikatnej natury, że przynajmniej co do pism Platona o żadném nie dowiedziono, że nie może pochodzić od niego. – Co do języka nie okazano o żadnym z Dyalogów podawanych w wątpliwość, że różni się od pism prawdziwych Platona. – Co do zdolności pisarskiej i sztuki stylistycznej, to wiemy, że największy pisarz produkuje rzeczy znakomite obok słabych. Plato więc mógł także napisać rzeczy mierne, témbardziej, że zostawił wiele pism nie przeznaczonych do publikacyi. Co do treści, Niemcy domagają się, żeby Platona pisma zachowywały konsekwencyę od kolebki aż do śmierci. Platon pisał lat 60; otóż pytam się, czy widziano gdzie, żeby pisarz nie zmieniał swych przekonań, zwłaszcza Platon, który chciwie się ucząc, musiał przechodzić przez różne chwile rozwoju i niejedno odrzucać w starości, co przyjmował w młodości?

Z powyższych uwag wynika, że prawdopodobnie nawet kanon Trazylla zawiera z wyjątkiem może 2 lub 3 Dyalogów same prawdziwe. Jeżeli mówimy prawdziwe, to przezto nie rozumiemy, że je koniecznie sam Platon wydał, bo, aby jakieś pismo było uważane za platońskie, wystarcza, jeżeli treść i tok myśli pochodzi od Platona. – Mogli zatém niektóre z Dyalogów pisać uczniowie Platona, témbardziej, że jako wielce przywiązani do mistrza te tylko myśli kładli w dzieła, które sobie ze swych z nim rozmów przypominali jako platońskie. –

Historya krytyki i egzegezy dzieł Platona.

Historya krytyki i egzegetycznych studyów nad Platonem rozpada się na 3 wielkie okresy: I obejmuje czasy starożytne, II czasy odradzających się nauk, III wiek XIX. Każdy z tych 3 okresów studyów nad Platonem góruje w jednej szkole. I tak studya w starożytności wydały szkołę neoplatońską, studya za czasów odradzających się nauk szkołę florencką, a wiek XIX niemiecką; stąd mówiąc o tych 3 okresach będziemy mówili o 3 szkołach.

<u>I. Okres pierwszy.</u> Że zaraz po śmierci Platona zajmowano się jego dziełami, jestto rzecz sama przez się zrozumiała, bo profesorowie szkół, czytając z uczniami jakiś dyalog, musieli objaśniać trudniejsze ustępy. Prawdopodobnie już 2 pierwsi naczelnicy szkoły Speuzyp i Xenokrates objaśniali tym sposobem trudniejsze dyalogi i dlatego może wymienieni są przez Olimpiodora wśród attyckich egzegetów (οἱ Ἀττικοὶ ἐξηγηταί), jednakże dopiero trzeci naczelnik szkoły Krantor jest wymieniony przez Proklosa jako pierwszy komentator (πρῶτος ἐξηγητής). Wcześnie już wprawdzie zjawił się komentarz do Timeusza, z tych jednak wszystkich prac żadna nas nie doszła. Zato mamy obszerne studya z końca I i początku II stulecia po Chr., studya, które przygotowały wielki ruch krytyczno-egzegetyczny w szkole neoplatońskiej. Z filozofów, którzy pod koniec pierwszego wieku po Chr. zajmowali się Platonem, największym jest Plutarch. <u>Plutarch</u> z Cheronei (50-125), w „kwestyach platońskich" (Πλατωνικὰ ζητήματα) i „o powstaniu duszy" wedle Timeusza (περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυ-

zo goniąz) daje rzadki w owych czasach przykład krytyki opartej ciągle na tekstach i tłómaczącej myśli autora, bez rozbierania ich wartości. Jestto krytyka czysto objektywna i bezstronna. — Nie można tego powiedzieć o Alcinousu (130-200), który w swoim dziele „Wstęp do nauk Platona" (εἰς τὰ τοῦ Πλάτωνος δόγματα εἰσαγωγή) jest niesłychanie samowolnym; miesza idee Arystotelesa z platońskiemi, przypisując nawet niekiedy Platonowi twierdzenia Perypatetyków i Stoików, a nie odróżnia nigdy systemu Platona od uzupełnień lub modyfikacyj zaprowadzonych przez jego uczniów. W tymże czasie Calvisius Taurus z Berytu pisze przeciw Stoikom o różnicy między nauką Platona a Arystotelesa; pisma jego zaginęły. Jemu współczesny Attykos bardzo był ceniony przez samego Plotyna, ale pisma jego także nas nie doszły. Wiadomo, że występował przeciw mieszaniu nauki platońskiej z nauką Arystotelesa, czemu tém trudniej się dziwić, skoro zaczepiał gwałtownie Arystotelesa, a Timeusza tłómaczył dosyć dosłownie. Nareszcie Maksym z Tyru także w tym czasie żyjący, choć więcej był literatem niż filozofem, porusza jednak w swoich „Rozprawach" niejedną kwestyę mającą związek ze systemem Platona. — Jednakże wszystkie te prace zaćmiła wielka szkoła z początku Aleksandryi, potém w Rzymie i Atenach, która przez 4 stulecia napełniała obumierający świat starożytny swoją sławą. Założycielem téj sławnéj szkoły, zwanéj neoplatońską, był Ammonius Sakkas (175-250) w Aleksandryi, z którego licznych a znakomitych uczniów dwóch dostąpiło niekopomnéj sławy: chrześciański Orygenes

(185-254) i pogański <u>Plotyn</u> (204-269). Najsłynniejszy i najpoufalszy z uczniów Plotyna, Porfiryusz zarazem jeden z najzajadliwszych przeciwników chrześciaństwa (napisał 15 ksiąg κατὰ Χριστιανῶν) ur. 232 + 304, podobno komentował pisma Platona, jak domyślać się godzi z niektórych twierdzeń Olimpiodora i Proklosa. Lecz co jest tylko przypuszczeniem w Porfiryuszu, jest faktem w jego uczniu <u>Jamblichu</u> (+330). Po Jamblichu, o którym powiada Proklus, że napisał obszerny komentarz do pierwszego Alcybiadesa, przenosi się szkoła neoplatońska do Aten i tam najbardziej kwitną studya platońskie w V wieku. Uczniowie Jamblicha, Syrianus, Olimpiodor, Proklos pozostawili nam na polu egzegetyki platońskiej nie tylko bardzo gruntowne ale i stylistycznie ozdobione prace. Mamy 3 wielkie komentarze Proklusa do Timeusza, Alcybiadesa I i Parmeniona, także 4 komentarze Olimpiodora do Fedona, Gorgiasza, Filebosa i Alcybiadesa I. Jednakże nadmienić należy, że ci autorowie nie zawsze wiernie tłumaczyli Platona. Wiadomo, że neoplatonizm już w wielu kwestyach różnił się od Platona, gdyż przyjął wiele idei napół chrześciańskich a daleko więcej jeszcze mistycznych wschodnich czynników. Neoplatończycy wnoszą zatem do Platona wiele nowych myśli i tłumaczą go na swój sposób, tak, że z tych komentarzy można się raczej dowiedzieć, jak rozumiano Platona w V wieku, aniżeli myśli samego mistrza odkrywać. Mimo to wiele dźwięku dawnych tradycyj zachowało się w tych komentarzach; trudno nie zaglądnąć do nich, gdy chodzi o dokładne zrozumienie Platona. Były to ostatnie promienie

platońskiego słońca, po których nad jego pismami zapanowała noc ciemna.- Gdy w r. 529 ukaz cesarza Justyniana zamknął szkołę ateńską i rozpędził ostatnich następców Proklosa, przestano się zajmować Platonem mniej więcej aż do XV stulecia. Scholastycy znali nauki Platona i mieli dla niego największy szacunek, jak widać z licznych wyrzeczeń Alberta i św. Tomasza, ale znali je z drugiej ręki, z pism Cycerona, św. Augustyna i Apuleja. Na zachodzie nie było manuskryptów Platona ani w greckim języku ani w łacińskim przekładzie. Jedyny przekład Timeusza przez Chalcydiusza z IV wieku był znany w wyjątku. Timeusz jednak jest najtrudniejszym i najmniej zrozumiałym ze wszystkich dyalogów, a w przekładzie staje się bardzo ciemnym; czyż zatem mógł taki wyjątek wiele dopomódz do studyów nad Platonem? Inne pisma dziwnem zrządzeniem losu nigdy w starożytności nie zostały przetłumaczone na język łaciński. Oprócz ułamkowego przekładu i komentarza Chalcydiusza odkrył wprawdzie Cousin jeszcze drugi także do Timeusza przypisywany już to Honoryuszowi z Autun, już to Wilchelmowi z Conches; nadto istniał łaciński przekład Fedona a może i Menona - lecz to jest wszystko, co na zachodzie wiedziano o Platonie. Nie mogło więc być mowy o studyach ~~z studyach~~ nad nim. Na wschodzie w ciągu średnich wieków także nie wiele interesowano się Platonem. Wymieniają tylko komentarz Michała Psellusa o formacyi duszy według Platona i kilka tłumaczeń arabskich.-

II okres. Studia florenckie. Pierwszym człowiekiem, który

na zachodzie nauczył się po grecku, był Petrarka (1304-1374). Uczył on się początków języka greckiego od mnicha Barlaama, który z urodzenia Włoch włóczył się po Grecyi, aż nareszcie po rozmaitych przygodach został przysłany do Avignonu r. 1339 na dwór Benedykta XII jako ajent cesarza Andronika, żeby się układać o pogodzenie kościoła wschodniego z zachodnim.- Przez kilka miesięcy pobytu jego w Avignonie Petrarka, wielki amator starożytności, przeczytał z nim kilka dyalogów Platona i bardzo go pokochał, ale było zbyt krótki czas, żeby owe lekcye mogły wydać jakie owoce.- Dopiero sobór florencki (1439-1442) dał nowy impuls studyom platońskim. Wtedy bawiło we Florencyi wielu uczonych teologów i filozofów greckich: Georgios, Gemistos Plethon, Teodor Gaza, Gennadios, Jerzy z Trapezuntu i kardynał Bessarion. Wszyscy ci ludzie brali wielki udział w ruchu filozoficznym, który niebawem miał się rozpocząć.- Nasamprzód Pleton (1355-1452) zaczął we Florencyi miewać wykłady o filozofii platońskiej, które tak zapaliły Kosmasa Medyceusza, że ten powierzył mu wychowanie swoich wnuków, a potém za jego namową założył akademią, mającą krzewić miłość i znajomość Platona i zaprosił do niéj najznakomitszych uczonych owego czasu. W skład ich weszli: Marsylius Ficinus, pierwszy jéj prezes, kanonik florencki, który pierwszy na zachodzie tłumaczył Platona na język łaciński, Jan Pico della Mirandola, Landinus i wielu innych. Po śmierci Kosmasa filozofia była przez lat kilka zaniedbana za jego syna Piotra, ale na szczęście dla rodziny i dla filozofii umarł on wkrótce.-

Za następcy jego Wawrzyńca, wnuka Kosmasa, zajaśniała Florencya nadzwyczajnym blaskiem. Wawrzyniec Wspaniały (Lorenzo il Magnifico) był zupełnie oddanym filozofii platońskiej, pisał nawet na jej cześć zgrabne wiersze pochwalne. Całą Florencyę ogarnął wtedy szał platoński. Dawano bankiety, w których każdy z biesiadników musiał na wzór platońskiego Symposion wypowiedzieć panegiryk miłosny. Na dworze Medyceuszów obchodzono co rok uroczyście urodziny Platona. Ten wielki zapał oczywiście przeszedł, ale nie bez owocu; klasyczny przekład Platona i Plotyna, dokonany przez Marsyliusza Ficina, pozostanie na zawsze pięknym pomnikiem wiedzy filologicznej, a jeszcze dzisiaj bywa kładziony w edycyach Platona i Plotyna obok greckiego tekstu.—

Ten wielki ruch wywołany przez Gemistosa Plethona przeniósł się także na pole literatury i polemiki, gdyż tak jak Grecy tak i Włosi, którzy się od nich uczyli filozofii, podzielili się na 2 obozy, Platończyków i Arystotelików. Plethon był Platończykiem a znów Gennadios, Teodor Gaza i Jerzy z Trebizondu byli zapalonymi Arystotelikami i stąd zaczęła się gwałtowna polemika prowadzona w części po grecku, a w części po łacinie. Plethon napisał rozprawę o różnicy między filozofią Arystotelesa a Platona (περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται) a później słynną νόμων γραφή. Z tej ostatniej posiadamy tylko wyjątek, (wydany w Paryżu r. 1858 przez pp. Alexandre i Pelissier) bo Gennadios, schyzmatycki patryarcha w Konstantynopolu potępił ją i spalił jako antychrześciańską. Długi i zacięty spór Platończyków i Arystotelików zaże-

gnał wielki kardynał Bessarion (1389-1472), uczeń Plethona, który przeciw Jerzemu z Trebizondu napisał słynną rozprawę: adversus calumniatores Platonis. Rom. 1469. Bessarion nie pochwalał ani Plethona gwałtownych wycieczek przeciw Arystotelesowi ani namiętnej walki Arystotelików przeciw Platonowi. Swoje stanowisko zaznacza on w liście do Michała Apostoliosa z dn. 19. maja 1462 w tych pięknych słowach: ἐμὲ δὲ φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλην καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω. Pomijam inne jego pisma.

Dalszym ciągiem tych studyów platońskich było piękne wydanie francuskie Platona, dokonane przez słynnego hellenistę i księgarza Henryka Stefana (Estienne) z r. 1578, który wydał także wielu innych greckich i łacińskich autorów, pisząc do nich świetne wstępy. Wspomnieć należy także o łacińskiem tłomaczeniu Jana Serrana (Jean de Serres) wydanem razem z tekstem francuskim Stefana, gdyż on do owych dawnych podziałów Dyalogów Platona dodał nowy w ten sposób, że kanon Trazylla pozostawił nietkniętym, podzieliwszy 36 pism w nim zawartych, bez względu na to, czy one są autentyczne czy nie, na 6 grup, zwanych συζυγίαι. Syzygia dosłownie znaczy stadło, lecz Serranus nie podzielił dyalogów na pary, jakby wypadało, ale dziwnym kaprysem na owe syzygie, z których każda inną liczbę dyalogów zawiera. Tak np. 1a obejmuje 4 pisma: Eutyfron, Apologia, Kryton, Fedon – 2a aż 7 dyalogów: Teages, Erastae, Teetet, Sofista, Eutydem, Protagoras, Hippiasz II. – 3a obejmuje tylko 3 dyalogi: Kratylosa,

Gorgiasza, Jona ... itd.. – W tym podziale panuje również największa dowolność jak w dawniejszych. Potém jak zwykle po wielkich wysileniach duchowych następuje od w. XVI do XVIII wielkie zniżenie i studya Platona drzemią zupełnie. Na czas krótki odżyła filozofia platońska w Cambridge, gdzie Whitcot, Cudworth, Henryk More z wielkim entuzyazmem wykładali filozofię platońską; nie zajmowali się jednak ani krytyką tekstów, ani badaniem nauk Platona. We Francyi przekłady i wstępy Dacier'a są jedynym śladem studyów platońskich, nie mówiąc o tłumaczeniu Biesiady przez panię de Fontevraux, poprawianém przez Racyna. – Dopiero w XVIII wieku w małym uniwersytecie holenderskim w Leyden odżyło zamiłowanie w krytycznych studyach, a jakkolwiek szkoła ta nie wydała nadzwyczajnych owoców, zasługuje jednak na wzmiankę, bo utorowała drogę Niemcom do badań Platona. Sławny filolog Tyberyusz Hemsterhuys założyciel szkoły holenderskiej filologicznej wprawdzie nic nie napisał o Platonie, ale wykładał go często i czytywał jeszcze częściej – powiadają, że aż 4 razy przeczytał z należoną uwagą zagadkowego Parmeniana. Uczeń jego Ruhuken wydał scholie do Platona, a w liście do Kanta wspomina o swojém zamiłowaniu do filozofii wielkiego Ateńczyka. Po nim nastąpił sławny Wyttenbach, który sporządził uczone wydanie Fedona, a w liście do ucznia swego Van Hensde z entuzyazmem mówi o filozofii Platona. Sam Van Hensde umieścił list ten jako przedmowę przed swojém: specimen criticum in Platonem, a później wydał cenne dzieło: Initia philosophiae platonicae. –

III. Studya platońskie w Niemczech.-

Wielki ruch uczonych, filozofów, artystów i poetów, który na końcu przeszłego wieku ogarnął całe Niemcy, odbił się także w studyach platońskich; wielu filozofów poświęciło im wytrwałą i gruntowną pracę. Wymieniam tylko znaczniejszych: Tennemanna, Schleiermachera, Sochera, Asta, Hermana, Munka, Steinharta, Ueberwega; obok nich stoją dziejopisarze filozofii: Ritter, Brandis, Zeller. Mężowie ci zostawili olbrzymi szereg prac, które skierowały studya platońskie na zupełnie nową drogę i w których przebijają wszystkie zalety i wszystkie strony ujemne niemieckiego charakteru; powiadam zalety, bo posiadają olbrzymią uczoność, gruntowność, sumienność, żeby z pierwszej ręki o każdej rzeczy mówić, a wady, bo mają zbyt wielki pociąg do sceptycyzmu, podejrzywania, a najbardziej do hipotez, często zupełnie niepotrzebnych.- Na czele tego wielkiego ruchu platońskiego w Niemczech stoi znany filozof <u>Tennemann</u>, który pod koniec zeszłego wieku (1792-1795) wydał w Lipsku 4 tomowe dzieło: „System der platonischen Philosophie." Dzieło to na owe czasy bardzo uczone i cenne, pełne jednak jest błędów, stąd pochodzących, że autor, zwolennik Kanta, przeniósł całą jego filozofię, a zwłaszcza sztuczną i pedancką terminologię do Platona i czytał w nim ... mnóstwo rzeczy, o których się greckiemu filozofowi nigdy nie śniło. I tak np. Kant przyjmuje w swej filozofii 3 władze duszy: wyobraźnię, poznanie, myślenie (Vorstellen, Erkennen, Denken). Tenneman przypisuje te 3 władze Platonowi; Kant dzieli filozofię na teoretyczną i praktyczną

podział ten także odkrył on w Platonie; u Kanta jest metafizyka czysta i zastosowana, potém Kant mówi często o somatologii i teleologii - i to wszystko Tennemann przeniósł do Platona. Najbardziej zaszkodził on studyom platońskim przez niczém nieuzasadnioną hipotezę, która dość długo pokutowała w historyach filozofii, że Platon miał podwójną naukę: ezoteryczną, którą wykładał tylko dla wtajemniczonych i egzoteryczną dla mas. Ten podział napotykamy u sekty Gnostyków, którzy co innego wykładali uczniom a co innego tłumom, a potém rozmaici teologowie protestanccy chcieli to wnieść do kościoła chrześciańskiego, mówiąc, że Chrystus miał także taką podwójną metodę. Są to hypotezy i igraszki wyobraźni, które tylko przeszkadzają rozwojowi nauki i które trzeba odrzucać, jakto już Hegel bardzo słusznie uczynił.-

Prace następnych filozofów i historyków filozofii można sprowadzić do 2 wielkich systemów, z których jeden najlepiej przedstawia Karol Fryderyk Hermann, a drugi Schleiermacher. Według Schleiermachera Platon miał jakąś ideę filozoficzną, jakiś system gotowy (durchgängig methodische Verknüpfung) i postanowił system ten z żelazną konsekwencyą przez całe życie przeprowadzać. Według Hermanna Platon nie miał zgóry obmyślanego planu, lecz filozofia jego rozwijała się historycznie (Entwickelungsgang) tj. pod wpływem doświadczeń i wypadków życia, a mianowicie wskutek zapoznawania się ze szkołami owego czasu. Stąd według pierwszej teoryi dzieła Platona są jakby jednym olbrzymim gmachem, którego plan Platon od razu skreślił i potém mo-

zolnie przez całe życie wykonywał; według drugiéj teoryi dzieła Platona przybywały z jego doświadczeniem, więc są jakoby pomnikiem mimowolnym jego wewnętrznego rozwoju; możemy zatém jedną szkołę nazwać matematyczną albo aprioryztyczną, a drugą historyczną albo historyczno-ewolucyjną. - Oczywiście nie może być wątpliwości, że prawda będzie po stronie drugiéj, jeżeli wogóle może być po któréj stronie prawda, bo trudno przypuścić, że 20letni młodzieniec układa sobie zgóry plan, a potém przez lat 60 go wykonywa; jestto psychologicznem niepodobieństwem, a zwłaszcza dla młodego Greka, który żył w inny sposób, jak ludzie nowożytni. - To téż jeżeli w Niemczech ludzie tak czasem postępują, to nie jestto racyą, żeby tak samo działo się i w Grecyi. Ale nawet w Niemczech, gdzie takie panuje zamiłowanie do systematyczności, gdzie młody profesor powiada, że będzie pisał tyle a tyle dzieł o tych przedmiotach, a potém całe życie nad tém pracuje, nawet w Niemczech ta systematyczność nie da się nigdy ściśle przeprowadzić, bo i najlepsze chęci takiego pisarza ciągle są krzyżowane przez rozmaite polemiki i okazye, które go często zmuszają do rzucenia lub zmienienia swego systemu. Jeżeli możemy wykazać, że tacy filozofowie, jak Kant, Fichte, Schelling pozmieniali swoje systemy 2, 3, 4 razy - bo wiadomo, że Kant był z początku zwolennikiem Leibnitza i Wolffa, a potém dopiero zaczął występować z własnym systemem, że Fichte był naprzód adeptem Kanta, a potém Schelinga, że Szeling wygłosił po kolei 3 lub 4 systemy, które w niczém nie są do siebie podobne, jakież ponyślеć, że Platon w 20 roku życia miał system gotowy, który konsekwentnie

przeprowadzał przez całe życie. Teraz wypada nam bliżej przystąpić do tych 2 szkół, bo przypuściwszy, że obie są błędne i że jeszcze możebna jest trzecia lub czwarta hypoteza, to mimoto już z analizy tych szkół można się wiele nauczyć dla zrozumienia jużto szczegółowych dyalogów, już ich powiązań między sobą, lub nareszcie następstw chronologicznych.—

Teorya Schleiermachera. Schleiermacher (+1834), sławny protestancki teolog i filozof, był profesorem Teologii w Berlinie od początku założenia tamże uniwersytetu, a prócz tego wykładał wiele kursów filozoficznych. Wsławił się przez pisma teologiczne i kazania, ale bardziej jeszcze przez przekład Platona, którego pierwsza edycya wyszła 1804-1810 r. a trzecia 1855-1862. Ten przekład jest nadzwyczaj ważny, bo nietylko odznacza się znakomitym językiem, lecz prócz tego autor jużto w ogólnej przedmowie, jużto we wstępach do poszczególnych dyalogów wyłożył swoje zasady, które tu podam w streszczeniu. Schleiermacherowi zdaje się, że Platon, będąc jeszcze młodym człowiekiem, powziął już plan wielkiego systemu filozoficznego, a potém przez całe życie plan ten urzeczywistniał; stąd utrzymuje on, że poprzez wszystkie dyalogi Platona ciągnie się zawsze jedna i ta sama myśl przewodnia, aby kilka głównych idei, które posiadał już w młodości, coraz więcej dyalektycznie rozprowadzić. Ta tylko między dyalogami zachodzi różnica, że najpierwsze podają tę ideę w sposób ciemny, czasem bezwiedny, gdy tymczasem późniejsze wykładają ją z większą jasnością, a ostatnie z zupełną precyzyą. Za tém idzie, że autor w młodości obmyślił naprzód porządek i następstwo po-

jedyńczych dyalogów; w planie autora ma każdy dyalog swoje oznaczone miejsce. To też każdy jest koniecznym dalszym ciągiem dyalogu poprzedzającego, tak jak sam jest koniecznym poprzednikiem dyalogu następnego.- Oczywiście jeżeli to prawda, można dyalogi tylko wtenczas dobrze zrozumieć, gdy się je czyta w porządku przez autora naznaczonym, albowiem porządek ten stoi w ścisłym stosunku ze systematycznie przeprowadzoną myślą autora. Wychodząc z takiego punktu widzenia, podzielił Schleiermacher dyalogi według większej lub mniejszej jasności, z jaką w nich przebijała myśl zasadnicza autora, na 1) elementarne, 2) przygotowawcze (pośrednio dyalektyczne), 3) konstruktywne. Każdy z tych 3 działów rozpada się znów na 3 kategorye tj. na dyalogi główne, dodatkowe i okolicznościowe, które nie należą ściśle do systemu.-

Rozkład dyalogów Platona według Schleiermachera.

I. Elementare Dialoge			II. Dialoge indirect dialektischer Form (Erklärung des Wissens und des wissenden Handelns)			III. Constructive Dialoge	
a) Hauptschriften	b) Nebenwerke	c) Gelegenheitsschriften	a) Hauptschriften		b) Nebenwerke	a) Hauptwerke	b) Nebenwerke
1) Phaedrus	4) Lysis	8) Apologia				31) Republik	34) Leges
2) Protagoras	5) Laches	9) Kriton	15) Theaetet	20.) Gorgias	25) Theages (?)	32) Timaeus	
3) Parmenides	6) Charmides	10) Hippias min. (?)	16.) Sophistes	21.) Meno	26.) Eraste (?)	33) Kritias	
	7) Eutyphron	11) Jo (?)	17.) Politicus	22.) Euthydemus	27) Alcybiades II (?)		
		12) Hipparch	18.) Phaedo	23) Kratylus	28) Menexenus (?)		
		13) Minos (?)	19.) Philebus	24.) Symposion	29) Hippias may. (?)		
		14) Alcybiades I (?)			30) Klitophon (?)		

Przypatrując się tej tablicy, widzimy już z zadziwieniem, że tych tak zwanych głównych pism, o które nam najbardziej powinno chodzić, jest dosyć mało, a zato bardzo wiele pism dodatkowych; powtóre w pierwszej epoce jest mnóstwo pism okolicznościowych, a w drugiej i trzeciej ich niema. Ten rozkład jest zatem dość nieproporcyalny. Nie chcąc przerywać teoryi Schleiermachera - później zastanowimy się nad defektami tego systemu - dodam jeszcze kilka uwag jako charakterystykę tych 3 działów. Zacznijmy od dyalogów elementarnych.-

Schleiermacher uważa, że dyalogi elementarne zawierają przygotowawcze badania co do prawdziwej zasady wszelkiego bytu i myślenia. W tych dyalogach rzucił autor główne zarysy, często bezwiedne tego, co wykonał w następnych tj. zasady filozoficznej metody oraz przedmiotu, do którego metoda ta powinna być zastosowaną; innemi słowy, autor dał w nich, choć w rysach ogólnych, czasem niedokładnych obraz dyalektyki, bo to jego metoda i obraz idei, bo to treść jego metodycznych badań. Forma tych dyalogów dowodzi młodego wieku autora - nie ma w nich artystycznej jedności. Zasady praktyki i teoryi więcej w nich rozdzielone, niż w późniejszych dyalogach. Wiele w nich myśli wypowiedzianych pod formą mityczną, które w późniejszych dyalogach napotykamy w formie dyalektycznej; wszystkie zaś mity w początkowych dyalogach wychodzą, wynurzają się z jednego pierwszego, który znajduje się w Fedrusie. Stąd Schleiermacher na początku stawia Fedrusa.

Dyalogi drugiego działu, tak zwane przygotowawcze, pośredniczące między elementarnemi a syntetycznemi (konstruktywne-

mi) wyróżniają się od innych swoją treścią; chodzi w nich bowiem głównie o wykazanie różnicy istniejącej pomiędzy wiedzą prawdziwą, filozoficzną, a wiedzą zwyczajną, powszednią. Różnicę tę wykazuje autor na 2 głównych prawdziwych naukach, etyce i fizyce. Naznaczone są te dyalogi samowiedną refleksyą i duchem naukowym, a prócz tego nadzwyczajną, często nawet nieprzyjemną subtelnością w rozprowadzeniu dyalektycznem tematów.-

Dyalogi IIIgo działu, konstruktywne, opierają się na badaniach, złożonych w 2 poprzednich działach; one jedne zawierają objektywny wykład platońskiego systemu. Każdy z nich stanowi całość, artystycznie obmyślaną i umiejętnie przeprowadzoną. Praktyka i teorya łączą się zawsze w pięknej, wykończonej harmonii. Jednem słowem Schleiermacher przyjmuje, że Platon już od 23 roku życia miał cały system gotowy, ale dla rozmaitych powodów, jako dobry nauczyciel wykładał swoje myśli naprzód sposobem zasłoniętym, ciemnym, potém coraz wyraźniej, a nareszcie w starości sposobem pełnym artyzmu i wykończenia. Każdy taki dyalog już zgóry był obmyślany, tak jak architekt gdy buduje dom, ustawia sobie zgóry plan w głowie i wie, ile w tym domu będzie pokoi i jakie którego przeznaczenie, pomimoto, że będzie go może przez lat 30 budował.-

Teorya Schleiermachera, która uwydatniła w sobie wszystkie ujemne strony germańskiego ducha, mianowicie szalone zamiłowanie w systematyczności, wywołała w samych Niemczech bardzo gwałtowną opozycyą. Wystąpili przeciw niej filologowie Ast i Socher, o których nieco później pomówimy, głównym zaś przeciwnikiem

Schleiermachera był słynny filolog Karol Fryderyk Hermann, brat sławniejszego jeszcze Gotfryda Hermanna. - K. Fr. Hermann wydał w Heidelbergu w r. 1839 dzieło: „Geschichte und System der platonischen Philosophie", którego niestety wyszedł tylko jeden tom, a które nadzwyczajnego dostąpiło rozgłosu. Hermann jest uosobioną antytezą Schleiermachera. Będąc uczniem Hegla, wprowadził on główną myśl jego „postępowego rozwoju" (philosophische Entwickelung) do systemu Platona. Filozofia Platona nie jest systematyczną całością, wykładaną w szeregu lekcyj, których następstwo i liczba zgóry zostały obmyślane, lecz jest zrazu małém, prawie nie wiedzącém o sobie ziarnem, które zwolna rozwija się, rośnie, olbrzymieje. I tak naprzód jest Platon zupełnym Sokratykiem, potém przyswaja sobie systemy podówczas najwięcej rozpowszechnione: megarejski, eleacki, pitagorejski. Te to systemy oraz stosunki i okoliczności długiego życia wpłynęły na rozwój jego myśli i przyczyniły się do rozmaitości form, w których się ona objawia. Hermann rozróżnia 3 epoki w życiu Platona, które on nazywa „Schriftstellerperioden tj. epokami działania literackiego.

I. Epoka Sokratesowa, sięgająca aż do śmierci Sokratesa. W niej powstały: Hippias min., Jon, Alcibiades I, Lysis, Charmides, Laches. Krótko przed śmiercią Sokratesa powstały Protagoras i Euthydem, a zaraz po niej Apologia, Kriton, Gorgias, Euthyphron, Menon, Hippias maior. Te ostatnie dyalogi należą do epoki przejściowej (Uebergangsperiode).

II epoka megarejska zaczyna się po śmierci Sokratesa

i obejmuje: Theeteta, Kratylosa, Sophistę, Polityka, Parmenidesa.

III epoka akademicka. Platon założywszy Akademię, występuje z szeregiem dojrzałych prac, w których wykłada swój system, wolny od wszelkich wpływów zewnętrznych, jakkolwiek w pierwszych pismach tego okresu widać jeszcze oddziaływanie filozofii pitagorejskiej. Następstwo dyalogów jest takie: Fedrus, będący według Hermanna „Antrittsprogramm der Lehrthätigkeit Plato's in der Akademie", Menexen, Symposion, Phaedon, Philebus, Respublica, Timaeus, Kritias - na końcu Leges.-

Widzimy, że ten system jest wręcz przeciwny systemowi Schleiermachera. Jednakże Hermann nie był pierwszym, który wprowadził ideę rozwoju do historyi filozofii platońskiej. Uczynił to już przed nim sławny filozof Herbart w rozprawie: De platonici systematis fundamento commentatio. Gettynga 1805. Autor dowodzi w niej, że teorya idei, jądro i treść platońskiego systemu przechodziła przez rozmaite odmiany. Ta jednakże zachodzi różnica między Herbartem a Hermannem, że Herbart przyjmuje rozwój logiczny, odbywający się wewnętrzną pracą platońskiego ducha, a Hermann uważa rozwój ten za historyczny i przypisuje go wpływowi okoliczności zewnętrznych.

Wypada jeszcze nieco wspomnieć o 2 filologach o Socherze i Ascie: Socher wydał w r. 1820 w Monachium dzieło: „Ueber Platons Schriften, a Ast już przedtem w 1816 w Lipsku „Platos Leben und Schriften. Obaj byli przeciwnikami Schleiermachera, ale nie posiadając wcale zmysłu filozoficznego, traktowali

całą kwestyę więcej ze stanowiska literackiej krytyki z zaniechaniem kwestyi metafizycznej. Socher przyjmował rozwój w systemie Platona tak jak Hermann, lecz nie w 3, tylko w 4 peryodach i odrzucał jako nieautentyczne: Sofistę, Parmenidesa, Polityka, uważając je za utwory szkoły megarejskiej; Ast zaś mniemał, że Platon nie miał żadnego systemu, że pojedyncze dyalogi nie są wcale częściami jakiejś wielkiej dyalektycznej całości - między nimi nie ma żadnego związku, wyjąwszy jedności platońskiego umysłu.-

Należy także tutaj zwrócić uwagę na dość dziwaczną teoryę Edwarda Munka, który w Berlinie w r. 1856 ogłosił dzieło: „Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften". Munk wyobraża sobie, że Platonowi nie chodziło o przeprowadzenie jakichś własnych spekulacyj filozoficznych, lecz, że chciał w swych dyalogach wyłożyć żywot i rozwój duchowy Sokratesa. Stąd według różnych okresów życia Sokratesa dzieli Munk dyalogi Platona na 3 wielkie grupy:

Pierwsza obejmuje dyalogi, w których Sokrates jest przedstawiony jako kształcący się we filozofii i walczący przeciw fałszywym naukom swego czasu. Ten okres według Munka obejmuje lat 35 ze życia Sokratesa; zaczyna się od Parmenidesa (r. 446) a kończy na Biesiadzie (417). [Lata oczywiście nie oznaczają, kiedy dyalog był napisany, ale kiedy akcya miała miejsce]. Parmenides jest pierwszym, gdyż w nim występuje Sokrates jako 16 letni młodzieniec, uczący się filozofii; następne dyalogi tego okresu zawierają coraz doskonalszy rozwój Sokratesa. -

spostrzeżenia Blass'a, który w drugim tomie swego dzieła: „Attische Beredsamkeit" II. (2ie wyd.) p. 428 i nastep., podnosi, że rozziew (hiatus), który w dawniejszej prozie greckiej bardzo jest częsty, później pod wpływem Izokratesa coraz więcej bywa unikany. Całe to odkrycie sprowadza się do tego, że Izokrates, który wywarł największy wpływ na styl i wymowę atycką, prawie nigdy nie cierpi w pismach swoich hiatu, t. zn., gdy δέ stoi przed samogłoską, wyrzuca ε. – Otóż Blass porównując wszystkie dyalogi Platona, przekonał się, że są niektóre, w których hiatus jest bardzo częsty, a znowu są inne, w których on jest widocznie unikany, a że w greckim owo słówko δέ prawie w każdym wierszu się znajduje, to możemy to przyjąć jako jakąś oznakę pozytywną, bo wtedy chodzi o tysiące takich faktów; więc jeżeli pisarz w jakim dyalogu kilka set razy unika hiatu, robi to umyślnie. – I wtedy twierdzi Blass, że to unikanie hiatu w Dyalogach powstało pod wpływem Izokratesa, z którym Plato był zaprzyjaźniony. Jeżeli to prawda, to można przyjąć, że dyalogi, które nie unikają tego hiatu, są późniejsze i to zgadza się dobrze z tradycyą skądinąd znaną. I tak Blass twierdzi, że Fedrus, Philebus, Leges, a więcej jeszcze Timeusz, Krycyasz, Sofista i Polityk należą do drugiej epoki, a Teetet i Rzeczpospolita są dawniejsze, gdyż hiatus w nich jest bardzo częsty. Widzimy, że z tego prawa nie można ustanowić chronologii ściślej, nie można powiedzieć, w którym roku powstało to lub owo pismo Platona, można jednak zrobić ogólniejsze spostrzeżenia.

Nie dawno, bo w r. 1881 profesor Dittenberger w czaso-

piśmie Hermes (p. 321-350) ogłosił ciekawą rozprawę: „Sprachliche Kriterien für die Chronologie d. Platon. Dialog.", w której wziąwszy pod uwagę 5 słówek, albo raczej 5 kompozycyi ze słówka μήν zastanawia się nad tém, czy one się w dyalogu jakimś częściej czy rzadziej znajdują. Słówko to, które znaczy zaiste, w dyalogach platońskich odgrywa nadzwyczaj ważną rolę, często bowiem redukowaną jest do niego (lub jego kompozycyi) cała odpowiedź. Otóż ! wyraz ten w dawnej prozie greckiej prawie zupełnie jest unikany, tymczasem znajduje się już w niektórych dyalogach Platona, a inne znowu formalnie się od niego roją. Dittenberger wziąwszy więc pod uwagę owe 5 przyimków καὶ μήν, ἀλλὰ μήν, τί μήν, γε μήν, i ἀλλὰ — μήν, (ale rozdzielone jakiemś słowem) dochodzi do konkluzyi, że naprzód są dyalogi, w których przyimki te wcale się nie znajdują, a przynajmniej te 3 ostatnie, w innych znowu napotykamy je tylko czasem, a w trzeciej grupie nareszcie widzimy je bardzo często. Wnosi stąd autor, że te ostatnie dyalogi są najpóźniejsze, wcześniejsze drugiej grupy, a owe pierwszej odnoszą się do młodości mistrza. Że prawo to nie jest wrojoném, na to wskazują nam także inni prozaicy, jak Ksenofont, w którego pismach z czasów pierwszych lat wojny peloponezkiej partykuły te bardzo są rzadkie, a późniejsze są niemi przepełnione. Stąd Dittenberger stawia nawet taką hypotezę, że szczególniej przyimek τί μήν nie jest pochodzenia attyckiego, tylko został przywieziony ze Sycylii i chciałby stąd wyciągać konkluzyę, że dyalogi w których się te znachodzą, powstały już po pierwszej podróży

Platona do Syrakuz. Mnie jednakże ta ostatnia hypoteza wydaje się troszkę hazardowną dlatego, że o języku salonowym Syrakuz nic nie wiemy, z owych czasów bowiem doszły nas tylko nieliczne wyjątki komedyopisarzy sycylijskich; ale jeżeli po jakimś poecie zostało tylko kilka wierszy i tam się to słówko znajduje, z tego nie można jeszcze wnosić, że słówko to było lubianym w Sycylii. Zresztą z drugiej strony podobnego rodzaju lokucye bardzo często zjawiają się na świecie, wchodzą do pisarzy a potem znikają i stąd wolałbym postawić ogólniejsze spostrzeżenie, że ponieważ w prozaikach i mówcach ateńskich wszystkie te partykuły zjawiają się po wojnie peloponezkiej, należałoby więc stąd wnosić, że więcej były używane u Spartańczyków i w narzeczu dorychiem, czego zresztą można dowieść przez fragmenta doryckie. Jest naturalną rzeczą, że po podbiciu Aten przez Spartę, gdy we wszystkich miastach należących dawniej do Aten zasiedli samowładcy spartańscy, że takie polityczne stosunki mogły wprowadzić wyrazy, które się odrazu rozpowszechniły i stąd możemy wnosić, że pisma, w których się one częściej zjawiają, jak np. w Ksenofoncie – o którym zresztą wiadomo, że żył w bliskich stosunkach ze Spartą – że te zdradzają epokę, w której hegemonia spartańska rozciągała się nad Grecyą.

Rezultat, do którego dochodzi Dittenberger jest następujący: Dyalogi Platona rozpadają się na 2 wielkie grupy: pierwsza obejmuje Krytona, Eutyfrona, Protagorasa, Charmidesa, Lachesa, Hippiasza, Eutydema, Menona, Gorgiasza Kratylosa, Fedona. W nich

καὶ μήν, ἀλλὰ μήν znachodzą się rzadko, zgoła zaś nie znajduje się formułka τί μήν, γε μήν, ἀλλὰ μήν. Druga grupa rozpada się na 2 klasy: pierwszą stanowią Symposion, Lizys, Fedros, Rzeczpospolita, Teetet – w nich pierwsze dwie z owych formułek znajdują się częściej, a z trzech pozostałych dosyć często τί μήν – zjawiają się także, choć rzadziej γε μήν i ἀλλὰ μήν. Nareszcie drugą klasę tej II^ej grupy składają Krycyasz, Timeusz, Parmenides, Filebos, Sofista, Polityk, Prawa i w nich używa wszystkich tych 5 formułek często i z upodobaniem. Wnosi stąd autor, że dyalogi pierwszej grupy napisane zostały przed pierwszą podróżą sycylijską, a pierwsza klasa drugiej grupy po owej podróży, gdy Plato zaczął na dobre swoje nauczycielstwo w Akademii, nareszcie druga klasa tej II^ej grupy w późniejszym wieku – stąd 1^a klasa II^ej grupy stanowiłaby przejście, a zaczyna się ze Symposion, które prawdopodobnie zostało napisane zaraz po r. 385, tj. po gwałtownem rozdzieleniu Mantynei na kilka wsi.

Co o wyż wymienionych partykułach, to samo wnosi także autor o ὥσπερ charakterystycznem dla dawniejszych dyalogów, a καθάπερ dla młodszych.

Rezultaty te wprawdzie nie są jeszcze wystarczające, ale robiąc obszerniejsze badania nad językiem wielkiego filozofa, możeby udałoby się dojść do wypadków więcej szczegółowych – w każdym jednak razie nawet takie ogólne spostrzeżenia kombinowane z tradycyami historycznemi dają nam jakąś podstawę.

Zresztą trzeba zważać i na dzisiejsze wyrazy, jak np. aneksya (annexion), który istniał już wprawdzie i dawniej, lecz mo-

żna powiedzieć, że wymyślił go dopiero Napoleon III, kiedy chciał zabrać Sabaudyą i odtąd zaczęto go więcej używać, tém bardziej, że wyraz tęn nadawał się bardzo dobrze do zaborów. Podobnych wyrazów używano wiele tak dawniej, jak i obecnie. Gdyby więc ktoś z tego wnosił, że pisarz, w którego dziełach podobne wyrazy się znajdują, należy do późniejszych (w tym wypadku po r. 1860), to jego spostrzeżenie nie byłoby bezpodstawném.-

Pomijając tę kwestyą językową, możnaby się teraz zapytać, czy nie mamy jakich pozytywnych dat, czyto rozmaitych aluzyi i pewnych wiadomości skąd inąd, któreby pozwoliły dyalogi Platona ułożyć w ścisłym porządku. Otóż tych dat wprawdzie jest niewiele, jednakże mała liczba takich dat pewnych więcej jest warta, aniżeli mnóstwo fantastycznych hypotez. Mnie się zdaje, że następujące daty są niewątpliwe:

1º. Juższto z całej treści, juższto z różnych aluzyi do wypadków współczesnych wynika, że Eutyfron, Apologia, Kryton i Fedon napisane zostały po śmierci Sokratesa, tj. po r. 399; Teetet, który wykłada nam teoryą idei, prawdopodobnie po r. 394; Menexen, który jest mową pochwalną za poległych Ateńczyków pod Mantyneą, mógł być napisany po r. 387, a nareszcie Biesiada zaraz po r. 385, wspomina bowiem w niéj o fakcie, który później nikogo nie obchodził, tj. o zniszczeniu potęgi miasta Mantynei i podzieleniu go na 5 wsi. Biesiada jest więc późniejszą od założenia Akademii, jest zatém utworem lat dojrzałych Platona, na nim głównie powinniśmy się opierać układając obraz filozofii platońskiéj.-

2º. Wiemy od Arystotelesa, że księgi praw są późniejsze od Rzeczypospolitéj, a z Plutarcha, że pochodzą z ostatnich lat Platona. Jeżeli do tego dodamy jeszcze tradycyą, że Plato aż do śmierci nad niemi pracował i że zostały ogłoszone dopiero po jego śmierci przez sekretarza Filipa z Opus, to mamy fakt ważny niewątpliwie, bo zaświadczony w części przez Arystotelesa, który znał dobrze Platona i stan jego pism, że księgi o Rzeczypospolitéj przedstawiają nam dawniejszy jego sposób myślenia, a o „prawach" późniejszy.

3º. Trzeci punkt odnosi się do związku prawdopodobnego, który zachodzi między kilku pismami Platona. Naprzód jest dość prawdopodobną rzeczą, że Sofista jest dalszym ciągiem Teeteta, a Polityk Sofisty i w ten sposób mielibyśmy trylogią, która nie ulega prawie żadnéj wątpliwości. Tak samo jest rzeczą pewną, że Timeusz, ów słynny dyalog Platona o przyrodzie, jest dalszym ciągiem Rzeczypospolitéj, a Krytyasz Timeusza. Mielibyśmy tym sposobem drugą jeszcze trylogią, która opiera się już na wyznaniach samego Platona, widocznem bowiem jest, iż chce on, aby dyalogi te po sobie następowały. Nie możemy jednak powiedzieć, która z tych trylogij jest dawniejsza, ani téż czy dyalogi te w takim porządku zostały napisane, czy owszem, lub czy nie było przestanku z kilku lub kilkunastu lat między jednym a drugim.–

O Fedrusie mówi Dyogenes z Laerty, że napisał go Platon jeszcze za życia Sokratesa; jestto niemożliwém, raz dlatego, że forma jego nie jest Sokratesowa, ale dytyrambiczno-liryczna, a powtóre, że wyłożony jest w nim obszerny system, pełen dojrzałych dogma-

tów i widoczne w nim są ślady filozofii Pitagorejskiej, a zatém niewątpliwie należy do jego lat dojrzałych. Zgodnie więc z Grotem, Stallbaumem, Hermesem i Ueberwegem przeniesiemy ten Dyalog do lat dojrzałych Platona, uważając go za mowę wstępną, którą miał przy otwarciu Akademii.–

Drugie twierdzenie Dyogenesa z Laerty, jakoby Lizys napisanym został za życia Sokratesa i ściągnął naganę tego ostatniego na Platona, więcej jest prawdopodobném, bo jakkolwiek Sokrates był wtedy osobą nader popularną, i nikłby nie był czytał Dyalogu o Sokratesie, mogąc z nim samym do woli dysputować, jednakże zdaje się, że Platon za życia Sokratesa niejedną rozmowę zasłyszaną skreślił i tym sposobem tłómaczę sobie powstanie małych Sokratesowych dyalogów. Zresztą, kiedy Sokrates umierał, Plato miał lat 28, jest więc rzeczą nieprawdopodobną, aby do tego czasu nic jeszcze nie napisał.

Prócz tego jest mnóstwo małych dyalogów w większej części powstałych za życia Sokratesa, które najczęściej są publikacyami okolicznościowémi, odnoszącemi się do kwestyj podrzędnych, a które żadnego zgoła nie mają związku z głównémi naukami Platona – możemy je więc pominąć.–

Powstaje teraz pytanie, w których dyalogach zebrany jest prawdziwy system Platona i które mają widoczne znamiona celu, dla którego zostały napisane. Otóż zastanawiając się nad większemi dyalogami przyszedłem do przekonania, że wszystkie twierdzenia Platona i główna jego nauka zawarta jest w 12 większych pismach

rozpadających się na 5 grup i są to Dzieła, o których tendencyi i treści (juźto polemicznéj, juźto dogmatycznéj) zupełnie wątpić nie można.–

a) W pierwszéj grupie możemy umieścić Teeteta i Kratylosa, których widocznym celem jest polemika z filozofią jońską, a mianowicie z systemem Heraklita. A że Plato, jak wiemy z Arystotelesa za młodu był uczniem Heraklita, Dyalogi te więc dają nam wyobrażenie, co on sądził o filozofii dawnego swego mistrza, w jaki sposób przeciw niéj wystąpił i w jaki sposób wyrobił sobie własne zdanie.

b) W ścisłym związku z filozofią eleacką zostają Parmenides i Sofista, których widocznym celem jest polemika przeciw systemowi téj szkoły i jéj na świat poglądowi.–

c) Przeciw sofistom wymierzone są Protagoras i Polityk, a obok tego liczne ustępy w Gorgiaszu Euthydemie i Kratilosie.–

d) Obraz prawdziwego filozofa mamy w 3 dyalogach: w Gorgiaszu, Symposion i we Fedonie – filozofem tym jest Sokrates, o którego osobę więcéj tu chodzi Platonowi, niż o filozofów wogóle.–

e). Nareszcie piątą grupę dla nas najważniejszą, w któréj nie chodzi o polemikę ani apoteozę Sokratesa, ale gdzie Plato systematycznie wykłada swoje twierdzenia, stanowią Filebus, Rzeczpospolita i Timeusz.

Dodawszy nareszcie do tego wielkie Dzieło o prawach, które powstało w ostatnich latach Platona i także przedstawia nam systematyczny wykład jego opinij politycznych, pomijając wszystkie inne dyalogi, mamy dość bogaty materyał, ażeby wytworzyć sobie

dokładny obraz i polemiki Platona do dawniejszych systemów i stosunku do Sokratesa, a nareszcie i własnego jego systemu. Na tych też pismach oprzemy nasz wykład.

Filozofia Platona.

Chociaż Platon nigdzie wyraźnie nie mówi o podziale filozofii na organiczne jej części, to przecież niewątpliwém jest, że rozłożył ją na wielkie 3 działy, filozofią przyrody, moralną i na dyalektykę, tém bardziéj, że podział ten milczaco przyjmuje i że trzyma się go jego uczeń. To zaświadczają także jednomyślnie wszyscy starożytni pisarze. Przytoczę Dyogenesa z Laerty, który powiada (Diog. Laërt. II §.56), że, jak w starożytności w tragedyi zrazu sam chór przedstawiał akcyą, potém Tespis jednego dodał aktora, aby chór od czasu do czasu mógł odpoczywać, drugiego zaś Eschylos, a trzeciego Sofokles i w ten sposób uzupełnił tragedyą, tak i filozofii badanie zrazu było jednokształtném, bo ograniczało się tylko do przyrody, potém Sokrates dodał część moralną a Platon dyalektyczną, i udoskonalił filozofią (Οὕτως καὶ τῆς φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον μὲν ἦν μονοειδὴς ὡς ὁ φυσικός, δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν, τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικόν, καὶ ἐτελεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν.) To samo podali i inni pisarze np. Cicero (Acad. I. 5. §. 19.): Fuit ergo iam accepta a Platone philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo et quid verum sit, quid falsum, quid rectum in oratione pra-

rumve, quid consentiens, quid repugnet indicando. Mogłoby się jednak zdawać, że Dyogenes z Laerty popadł w pewną kontradykcyę bo na innem miejscu (w przedmowie do swych żywotów filozofów) powiada, że φυσικὸν panowała aż do Archelausa, ἠθικὸν pochodzi od Sokratesa, a διαλεκτικὸν od Zenona z Elei. (Lib. I. Prooem. §.18. καὶ μέχρι μὲν Ἀρχελάου τὸ φυσικὸν ἦν εἶδος· ἀπὸ δὲ Σωκράτους, ὡς προείρηται, τὸ ἠθικόν· ἀπὸ δὲ Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου τὸ διαλεκτικόν.). Nie chcąc przyznać kontradykcyi, 2 te twierdzenia Dyogenesa trzeba w ten sposób pogodzić, że Zenon z Elei był rzeczywiście założycielem dyalektyki, ale Platon nietylko ją wydoskonalił, nietylko podniósł do najwyższego szczytu, do jakiego wogóle doszła - bo niewątpliwą jest rzeczą, że ze wszystkich myślicieli Platon co do giętkości i co do wytrwałości, żeby myśl raz podjętą przeprowadzić przez długo trwającą dyskusyę, jest największym dyalektykiem, jakim dotąd Bóg rodzaj ludzki obdarzył - nietylko więc podniósł ją do najwyższej doskonałości, lecz ktokolwiek rozczytał się w jego dziełach, przekona się, że u niego dyalektyka jest czemś więcej, niż częścią filozofii; do tego bowiem stopnia góruje ona u Platona, że i fizyka i etyka zamienia się u niego w dyalektykę i jest jego najwyższém zadaniem. Słuszna więc, ażebyśmy od dyalektyki zaczęli wykłady filozofii Platona, tém bardziej, że dyalektyka jest naturalnym węzłem, łączącym go z mistrzem Sokratesem. Jeżeli bowiem zapytamy, czego to Plato nauczył się od Sokratesa, zapewne należy odpowiedzieć, że nauczył się wielu rzeczy, ale jednej przedewszystkiem, tj. dyalektyki. Jeżeli Plato wyniósł z obcowania ze Sokratesem tak wyrobiany charakter, że mu pozostał

przez całe życie, to głównie dlatego, że nauczył się od niego dyalektyki.–

Dyalektyka Platona.

Naprzód powstaje pytanie, co to jest dyalektyka w ściśłem tego słowa znaczeniu. Wiadomo, że Sokrates za cel najwyższy człowieka uważał dochodzenie do prawdy, a ponieważ prawda zwykle nie jest gotowa, lecz trzeba ją dopiero niejako wyrabiać, przeto Sokrates rozumiał, że przez wspólne szukanie do tej prawdy dojdziemy. Prawda objawia się nam zwykle przez definicyą. Pytając się np. co to jest cnota, co miłość człowieka, słyszymy odpowiedzi, a odpowiedź jest definicyą tej rzeczy. Gdybyśmy każdą rzecz dobrze umieli definiować, tobyśmy posiadali największą mądrość, bo mądrość nie polega na wzbogaceniu pamięci szczegółami, tylko na zrozumieniu każdej rzeczy, a rzeczy nie można zrozumieć, jeżeli się niema jej jasnej definicyi.– Jednakże przypatrując się bliżej tej operacyi, widzimy, że odpowiedź na pytanie, czem rzecz jakaś jest, mieści się zawsze w jakiemś wyższem pojęciu. Jeżeli się pytamy, co to jest człowiek, otrzymujemy odpowiedź: jestto zwierzę rozumne; tu mamy już pojęcie wyższe i to pojęcie ma się tak do tamtego, jak rodzaj do gatunku. Stąd możemy każdą definicyą uważać za oznaczenie rodzaju, pod który rzecz jakaś powinna być podporządkowaną. Ile razy wiemy, do jakiego rodzaju rzecz należy, tyle razy możemy ją dobrze zdefiniować; trudność jest w tem, żeby jeden rodzaj umieć odróżnić od drugiego, czego zwykle ludzie nie robią. Ponieważ filozofia, począwszy od Sokratesa, przyjmuje formę osobistą i taką zawsze mieć powinna, dlatego rozprawiać może właściwie tylko

2 ludzi ze sobą; inni już będą tylko przypatrującym się chórem. Z takiego rozmawiania (διαλέγειν) dwóch ludzi między sobą powstała dyalektyka. Najpierwsza więc definicya dyalektyki jest: robić pytania i odpowiadać, przezco powstaje rozmowa. Tę definicyę dyalektyki daje Sokrates, διαλέγειν κατὰ γένη, rozprawiać według rodzajów, to znaczy, o każdej rzeczy przez pytania i odpowiedzi mądrze oznaczyć, do jakiego należy rodzaju, bo tém samém będziemy wiedzieć, czém ona jest. (Zob. Xenoph. Mem. IV.5.11-12. IV.6.1.)

Platon nie inaczéj pojmował dyalektykę; w VII księdze Rzeczypospolitéj powiada, że dyalektyka jestto wychowanie, które usposabia chłopców do pytania się i odpowiadania jak najrozsądniéj. (Rep. VII. p. 534 e: παιδεία ἐξ ἧς ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τε ἔσονται οἱ παῖδες.) Że zaś takie pytanie się i odpowiadanie nie może się odbywać bez podsumowania rozmaitych pojęć pod jedno wyższe, wynika stąd, że dyalektyka nietylko jest pytaniem się i odpowiadaniem, ale, gdy zważymy rezultat, do jakiego dochodzi, będzie ona zawsze definicyą, to znaczy, oznaczeniem, określeniem wyższego rodzaju, do którego każda rzecz należy. W tém znaczeniu powiada Platon, że dyalektykiem jest ten, kto potrafi do jednéj idei sprowadzić wielorakie rozprószone rzeczy, aby potém, każdą z nich określając tj. definiując, jasném uczynić to, czego chce nauczyć. Phaedr. p. 265: εἰς μίαν ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα ἵν' ἕκαστον ὁριζόμενος δῆλον ποιῇ περὶ οὗ ἂν διδάσκειν ἐθέλῃ.

Często, gdy wiele niższych pojęć sprowadziliśmy do jednego wyższego, należy zrobić odwrotną operacyą, to znaczy spróbować,

czy nasze dochodzenie do wyższego pojęcia było prawdziwe, a to się okaże, gdy to wyższe pojęcie podzielimy na niższe. (Phaedr. tamże.) Widzimy zatém, że pierwszéj drodze, gdy liczne mniejsze pojęcia podciągamy pod wyższe, by znaleźć najlepszą definicyą, odpowiada droga odwrotna, gdy jakieś wyższe pojęcie dzielimy na niższe, aby znaleść najniższe, pod którém mieści się kompletna definicya. Stąd definicya i dywizya, dwie formy będące podstawą dyalektyki w logice, dają nam dokładne wyobrażenie o dyalektyce platońskiej. Definicya nazywa się „συναγωγή", ponieważ wiele pojęć niższych sprowadza pod jedno wyższe, a dywizya „διαίρεσις", ponieważ jedno wyższe pojęcie rozdziela na niższe pod niém się mieszczące. Przytoczę przykłady owéj definicyi. 1.) W Teetecie p. 146. pyta Sokrates młodego Teeteta, co to jest umiejętność (ἐπιστήμη), a ten odpowiada: umiejętność, to geometrya i inne rzeczy, których się uczę od Teodora, potém umiejętność szewska i inne rzemieślnicze itd. - Sokrates zwraca wtedy uwagę jego na to, że on mu nie kazał wyliczać jednę po drugiéj wszystkie umiejętności, lecz to powiedzieć, co wszystkim jest wspólne tj. pojęcie ἐπιστήμη, pod którém wszystkie się mieszczą. 2. W Sofiście p. 252 rozprawiają o 2 pojęciach, o ruchu i stanie spoczynku i dochodzą do rezultatu, że ruch i stan spoczynku niemają ze sobą nic wspólnego. Póżniej po dłuższem zastanawianiu się widzą, że może być wyższe pojęcie, pod którém oba dadzą się umieścić i tém pojęciem jest οὐσία, gdyż powiadają, jedne rzeczy są w ciągłym spoczynku, a drugie w ciągłym ruchu, a jednak mają to wspólne, że są. Tym sposobem οὐσία jest wyższém pojęciem, mieszczącém w sobie 2 niższe.-

Podziały wyższych pojęć na niższe są jeszcze liczniejsze

od definicyj; ograniczę się także tylko do 2 przykładów. 1.) We Fedrosie p. 265 daje Sokrates definicyą miłości mówiąc, że to jest szał. Otóż czém-prędzéj biorą (on i Fedros) pojęcie szału i rozdzielają na 2 rodzaje: na szał, który pochodzi z choroby ciała i szał zesłany od bogów (według pojęć starożytnych). Szał boski dzielą znowu na 4: proroczy, pochodzący od Apollina, szał tajemnic, mysteryów od Bacchusa, poetyczny od Muz i szał miłośny, zesłany od Wenery i Erosa – itd. – 2) W Sofiście p. 219, chcąc znaleść definicyą Sofisty, pyta się naprzód Sokrates, czy to człowiek posiadający jaką sztukę, lub nie znający się na żadnej. Po odpowiedzi, że Sofista to człowiek posiadający pewną jakąś sztukę, Dzielą wszystkie sztuki na 2 rodzaje: na wyrabiające i nabywające. Sztukę nabywania (κτητική) Dzielą znów na dwa rodzaje – i nareszcie po różnych podziałach Dochodzą do tego, że Sofista jest człowiekiem, który zarabia pieniądze. Te definicye oczywiście nie są zestawione razem, lecz ciągną się przez całe dyalogi i są wyjaśniane przez odpieranie rozmaitych zarzutów.–

A zatém definicya i dywizya dają nam dokładne pojęcie dyalektyki, lecz nie wyczerpują jeszcze jéj zadania. Bo gdy o każdéj rzeczy będziemy mieli jasną definicyą, to niewątpliwie będziemy tę rzecz dobrze rozumieli; lecz wtedy powstaje pytanie, w jakim stosunku zostają owe najwyższe pojęcia do tych rzeczy, o których zwykle rozprawiamy, a pokaże się, że one są jedynie prawdziwą nauką i że zapomniawszy o świecie zmysłowym można znów rozprawiać o tych najwyższych pojęciach, badać ich hierarchią i ich wzajemny do siebie stosunek – i tu już wchodzimy w krainę idei. A więc

Drugą połową zadania dyalektyki jest wznosić się do ostatecznych zasad, do najwyższych przyczyn wszech rzeczy, do idej, które ciągle trwają i jedynie są prawdziwe, podczas gdy rzeczy stworzone dokoła nas ciągle przechodzą.

Platon, że to wyłożę w najkrótszy sposób, dzieli wszystko, co do naszego umysłu wchodzi, na 2 wielkie działy, rzeczy zmysłowe (τὸ αἰσθητόν) i logiczne (τὸ νοητόν), to znaczy, że jedne wiadomości dochodzą do nas przez zmysły, a drugie przez rozumne zastanawianie się naszego umysłu. Platon słusznie zauważył, że rzeczy zmysłowe nie mogą nam dać żadnej nauki, co jest zresztą dogmatem aż do naszych czasów. Scholastycy mówili zawsze, że o jednostce nie może być nauki; nauka zajmuje się tylko rodzajami rzeczy. Np. Botanika zajmuje się rodzajami roślin i nie rozprawia o tym lub o owym dębie, lecz o całym rodzaju dębów: jakie one mają cechy partykularne, to jest już rzeczą obojętną. Gdybyśmy chcieli o każdym dębie rozprawiać, tobyśmy mieli tylko same partykularne rozprawy, może ciekawe, ale nie mające dla nauki żadnej wartości, bo ciągle powstają nowe jednostki, które mają odmienne cechy; gdybyśmy zamiast całego rodzaju ciągle studyowali indywidua, musielibyśmy naszą naukę ciągle zmieniać, bo indywidua nietylko ciągle się zmieniają, ale niemasz nawet jednego, któreby było całkiem do drugiego podobne. Stąd widzimy, że świat zmysłowy, jako składający się ze samych objawów indywidualnych, nie może być przedmiotem nauki. Jednakże o tych wszystkich indywiduach, jakkolwiek one giną, powtarzają się zawsze cechy rodzajowe. O tych cechach Platon, tak jak

i my, był przekonany, że one ciągle trwają we wszystkich indywiduach, bo gdyby ich nie było, nie moglibyśmy powiedzieć, że jakaś jednostka należy do tego lub owego rodzaju. A zatém, powiada Platon, co pewnej grupie jednostek jest wspólne, i co ciągle trwa, chociaż jednostki przemijają, to jest tylko przystępne dla umysłu – i tu zaczyna się świat drugi umysłowy (τὸ νοητόν). Te umysłowe pojęcia nazwał Platon ideami (εἴδη, ἰδέαι) i oderwał je zupełnie od rzeczy zmysłowych, mówiąc, że o ile te przemijają, o tyle tamte ciągle trwają. Wskutek tego, porównywując jednostkę z tą ideą, która w niéj jest więcéj albo mniéj wyobrażona, możemy powiedzieć, że prawdziwa rzeczywistość jest w idei. Nie dziw więc, że dla umysłu tak głębokiego a zarazem od zmysłowości oderwanego, jakim był Platon, cała rzeczywistość świata od jednostek, które nas otaczają, przeniosła się do krainy, że tak powiem, umysłowej, gdzie ciągle trwają wyobrażenia wszystkich rzeczy ginących. Platon nazywa ideą to, co zawsze jest (τὰ ὄντα ἀεί), to, co zawsze jest na ten sam sposób (τὰ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντα). Takich definicyj i to w najrozmaitszéj formie można u Platona znaleść kilkanaście, co dowodzi, że był wielce swym nowym pomysłem zachwycony. Jednakże najbardziéj utarła się definicya τὰ ὄντα (to, co jest), podczas gdy rzeczy stworzone, zmysłowe są dla niego τὰ γιγνόμενα (to co powstało). A zatém różnicę między bytem a powstaniem (Sein und Werden), która najwięcéj zaprzątała filozofów, a szczególniéj nowożytnych, Platon jasno pochwycił i jasno wypowiedział, gdzie jest byt prawdziwy, a gdzie powstanie.

Wracając się do dyalektyki, widzimy, że ona nie zajmuje

się tylko definicyami i podziałami pojęć wyższych na niższe, lecz w stosunku do umiejętności doczesnych, praktycznych, mających na względzie tylko pewien rodzaj bytu, zajmuje się ona prawdziwym bytem, wznosi się do tego, co ciągle jest tym samym sposobem, jest wiedzą tego, co rzeczywiście jest (ἡ περὶ τὸ ὄντως ὂν ἐπιστήμη). Ona jest ἡ μακρῷ ἀληθεστάτη γνῶσις (Phileb. p. 58. a. – Rep. VII p. 532), od niej zaczyna się, na niej kończy się wszelka wiedza (Rep. VII. p. 534).–

Platon ma racyą, że dyalektykę uważa za szczyt filozofii i za swoją przednią zasługę (lub Sokratesa, co na jedno wychodzi). Jego dyalektyka zupełnie jest inna od dawniejszej. Zenon uchodzi zwykle za twórcę dyalektyki, ale jakże jego dyalektyka odmienna od platońskiej! Zenona dyalektyka jest wyłącznie polemicznej natury, wynaleziona na to, aby zbijać tych, co niechcieli przyjąć nauki Parmenidesa o jednym bycie. Drugi rodzaj dyalektyki istniał w szkole jońskiej zwłaszcza Heraklita, ale i ta jest polemiczną. Zenon wywraca wiarę w wielokrotność bytu doczesnego – Heraklit wywraca wiarę w stałość i trwałość jakiegoś bytu. Obaj polemizują, a stąd ich dyalektyka tylko ujemne wydała rezultaty. Platon szukając w każdej rzeczy idei, w każdem zjawisku jego treści wiecznej, dochodził do rezultatów pozytywnych, a choć nieraz pisywał dyalogi polemiczne, to jednak nie w nich złożył swoją naukę, lecz w innych dziełach, w których dyalektyka kończy się dodatniemi wynikami.

Możemy postawić pytanie, jakim sposobem Platon doszedł do tego odrębnego pojęcia o ideach, którego poprzednicy jego nie mieli. Na to mamy bardzo dokładną odpowiedź tego męża, który naj-

lepiéj znał Platona, bo przez lat 20 chodził na jego wykłady i z nim obcował t. j. Arystotelesa. Arystoteles w 2 miejscach swojéj metafizyki (I. 6. 2. XIII. 4. 3-9.) tłómaczy nam, że Platon w młodości, nim poznał Sokratesa, a może równocześnie, chodził na wykłady sławnego Kratylosa ucznia Heraklita. W systemie Heraklita, świat, który nas otacza, którego jesteśmy cząstką, i wszystko, co podpada pod nasze zmysły (ἅπαντα τὰ αἰσθητά), ciągle się rozpływa (πάντα ῥεῖ), a zatém niemoże być prawdziwéj wiedzy (ἐπιστήμη) o rzeczach zmysłowych. Kratylos, który jeszcze przesadził mistrza, doszedł do tego rezultatu, że niemożna powiedzieć o żadnéj rzeczy, czém ona jest, czyli, że o żadnéj rzeczy niemożna stawiać definicyi. Heraklit wyraził swoje zdanie sposobem zmysłowym, że niemożna 2 razy wchodzić do téj saméj rzeki, bo się woda ciągle odmienia - Kratylos mówił, że ani razu nie można, bo w mgnieniu oka wszystko się odmienia. Otóż za taką rzekę uważali Heraklitejczycy świat cały i mniemali, że w tym jego biegu niemożna postawić żadnéj definicyi, bo ta oznaczałaby coś trwałego. To była filozofia młodości, która na umyśle Platona zostawiła taki ślad, że sposobem Heraklita uważał świat cały jako odblask, zmieniający się co chwila pod wpływem światła zewnętrznego, w czém miał zupełną racyą. Ten sposób zapatrywania się na świat stanowi nawet rdzeń chrystyanizmu. Św. Paweł, który jakie 5 wieków później w Efezie, gdzie niegdyś uczył Heraklit, kilka lat apostołował, wyraził to samo, mówiąc: transit figura huius mundi. Lecz wróćmy do Arystotelesa. Gdy Platon, powiada Arystoteles, poznał Sokratesa, który porzucił badanie wszechprzyrody, a zajmował się kwestyami etycznemi i starał się zawsze dochodzić do pojęć ogólnych (τὰ καθόλου) i do naukowych definicyj (ὁρισμοί), przejął się jego

metodą i spostrzegł, że o rzeczach zmysłowych, wciąż się rozpływających, nie można mieć pojęć ogólnych jasno określonych, nie można bowiem oznaczyć wspólnego rodzaju (κοινὸν ὅρον) dla rzeczy ciągle się zmieniających. Powinna więc być jakaś wiedza, powinny być inne jestestwa, które trwają przeciwnie, niż jestestwa podpadłe pod zmysły (ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας). Tak nam tłómaczy Arystoteles powstanie nauki Platona o ideach. On nie dodał, co widać z jego dzieł, że Platon znał także system eleacki. Chcąc sobie zupełnie wyjaśnić powstanie idei, należy dodać, że antytezą do Heraklita była szkoła eleacka, szczególnie Parmenides. O ile Heraklit wysilał się, żeby dowieść nicości świata i niemożności uchwycenia w świecie zmysłowym coś stałego, o tyle Eleaci pracowali nad tém, ażeby zapomniawszy o świecie zmysłowym, podnieść stałość i trwałość bytu. U Heraklita niema stałego bytu, wszystko się rozpływa – u Eleatów to, co się rozpływa, nie zasługuje na uwagę, bo jest byt jakiś wyższy, boski, który trwa ciągle na ten sam sposób, zamyka w sobie całą rzeczywistość i ten dopiero zasługuje na uwagę. Otóż tego, czego Eleaci uczyli o jednym oderwanym bycie, Platon uczył o każdéj idei i w ten sposób stworzył nową teoryę, nowy na świat pogląd, niesłychanie wyższy i pełniejszy od heraklitskiego i eleackiego. Bo Heraklitczycy umieli wprawdzie tłómaczyć, dlaczego w świecie wszystkie rzeczy są znikome, ale nie umieli dowieść, dlaczego w nich powtarza się ta sama prawda rodzajowa; a z drugiéj strony Eleaci, którzy ciągle rozprawiali o jednym nieporuszonym bycie bożym, wprawdzie wyjaśniali wszystkie przymioty bytu prawdziwego, lecz nie umieli wytłómaczyć, dlaczego w świecie istnieje wolność i zmienność rzeczy. Otóż Plato wynalazł nową teoryę, według któréj rzeczy

są znikome i przechodzą, ale zamiast jednego bytu abstrakcyjnego, w którym nie ma żadnej żywotności, postawił całą krainę idei, które odzwierciadlają się w rzeczach stworzonych. A jak się zdarza umysłom potężnym, gdy poraz pierwszy odkryją wielką prawdę, że oznaczają ją jak najrozmaiciéj, tak stało się téż i z Platonem, który w licznych miejscach w najrozmaitszy sposób ciągle powtarza, że idea jestto τὸ ἀεὶ ὄν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως, ἀΐδιος, ὡσαύτως ὄν itd., to, co jest prawdziwém, to co zawsze jest na ten sam sposób, to, co jest wieczne i tak ciągle w najrozmaitszy sposób bogactwem greckiego języka powtarza, że w idei rzeczy odbija się coś, co jest, co się nie zmienia, ciągle trwa tym samym sposobem. Chcąc mieć dokładne wyobrażenie o ideach, powinniśmy pamiętać, że idea Platona (εἶδος, ἰδέα) odpowiada może nie na ten sam sposób, ale mniéj więcéj naszemu pojęciu. Przez pojęcie nie wyrażamy rzeczy indywidualnych, tylko to, co jest w jakiemś stworzeniu, że tak powiem, rodzajowém, co mu jest wspólném z innemi jednostkami tego samego rodzaju. Widząc więc, że każda jednostka ma swoje cechy, które jéj są właściwe, a znowu inne, które ją wyróżniają od innych jednostek tego samego rodzaju, owe przymioty wspólne, rodzajowe wydają się nam czemś trwałem, nieruchomem i dlatego mógł Plato ideę nazwać οὐσία, istnością rzeczy, bo gdy się zastanowimy dobrze nad przymiotami rodzajowemi, dochodzimy do konkluzyi, że one stanowią prawdziwą treść każdéj jednostki.

Wogóle do każdéj idei Platona stosują się słowa, które napisał o idei piękna, że, zawsze jest i ani nie powstaje, ani nie ginie, ani się powiększa, ani zmniejsza, że nie jest w jednéj części piękne, w drugiéj

brzydkie, ani téż czasem tak, czasem nie tak, ani pod jednym względem piękne, pod drugim brzydkie, ani na jedném miejscu piękne, na drugiem brzydkie, lub dla jednego piękne, dla drugiego brzydkie. Ani téż nie wyobrazimy sobie idei piękna (τὸ καλόν) na kształtach pięknej twarzy ludzkiej lub rąk, lub innéj jakiéj części ciała, ani téż jako mowy lub wiedzy, ani jako będące w czémś drugiem, np. będące w zwierzęciu ziemi lub na niebie, albo innéj jakiéj rzeczy, lecz piękno będzie dla siebie u siebie jednokształtném, zawsze to samo (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), wszystkie zaś inne rzeczy są piękne dlatego, że mają w niém udział na taki pono sposób, że gdy same powstają i giną, ono ani się zwiększa, ani zmniejsza, ani żadnego wpływu nie doznaje (τὰ δ' ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτ' ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν, Symp. p. 211.)

W tym ustępie wyłożona jest po krótce cała teorya idei. Widoczném jest z niego, że idee to nie są abstrakcye (νοήματα – zob. Parm. p. 132), chociaż tylko przystępne dla myśli (νοητά – Tim. p. 48), skoro nie są przystępne dla zmysłów (ἀόρατα καὶ ἄλλως ἀναίσθητα – Tim. p. 52). Czémże więc są, jeżeli nie istnieją ani zmysłowym (realnym), ani myślnym (logicznym) sposobem? Każda idea, odpowiada Platon, ma swoją objektywną rzeczywistość, bo jest τὸ ὄντως ὄν (Phaedr. p. 247), ona jest czysta, nie zmieszana z rzeczami zmysłowémi (καθαρόν, ἄμικτον. Sympos. p. 211), a co niemniéj jest ważném, rzeczy zmysłowe o tyle są czémś, o ile w niéj mają udział.–

Zanim jednakże obszerniéj zastanowimy się nad jego

ideami, wypada nam odpowiedzieć na 2 pytania, 1° jak Plato wyobrażał sobie istnienie objektywne idei, 2°, jakim sposobem dusza je poznaje? Aby na nie odpowiedzieć, nie widzę lepszego sposobu nad obrzeczenie jednego z najważniejszych dyalogów Platona.-

Rozbiór Fedrosa.

Fedros jest dyalogiem, który powstał w dojrzałym wieku Platona, a według mniemania większej części filozofów i pisarzów filozofii jest lekcyą wstępną do wykładów, jakie zaczął miewać w Akademii ateńskiej, a więc ok. 40 roku życia. Jestto zatem utwór, w którym można poznać mniej więcej, jeżeli nie całą teoryą filozofii platońskiej, to w każdym razie główny zarys wszystkich jego pomysłów.-

Naprzód powiem słów kilka o scenery dyalogu. Wiadomo, że Plato artystycznie bardzo buduje układ pism swoich; są to zawsze dyalogi i to nie udane, jak dzisiejsze, tylko prawdziwe, gdzie każda osoba mówi na seryo, a nie jest tylko jakby dla formy coś dorzucająca, ale myśl jest zawsze prowadzona przez kilka osób razem.-

Sokrates więc spotkawszy młodego Fedrosa na rynku, ukrywającego pod płaszczem jakiś manuskrypt, wychodzi z nim na spacer za miasto i przekonuje się, że to nowa mowa Lizyasza. Idąc wzdłuż Ilissu, znajdują cienisty platan, a pod nim miękką murawę, z czego skorzystawszy Sokrates kładzie się na niej wygodnie, obok niego zaś siada Fedros i zaczyna czytać (p. 227-231). Zaraz na wstępie uderza nas wielka miłość natury, jaką Platon w wysokim posiadał stopniu, a która w starożytnych pisarzach dość była rzadką. Sokrates

więc (a raczej Platon przez jego usta) unosi się nad chłodnym strumieniem, tuż obok przepływającym, nad cienistym platanem, pod którym siedzą, nad bujną dokoła wegetacyą, nimfeum w pobliżu, przyozdobionem posągami bogiń, nad słodkiem ciepłem wietrzyka, który wtóruje chórom cykad, nad wspaniałą i pulchną trawą. To unoszenie się Sokratesa nad pięknością przyrody dziwnem wydaje się Fedrosowi, to też zapytuje go, dlaczego tak mało wychodzi za mury miasta. Charakterystyczną jest odpowiedź Sokratesa. Jestem chciwy nauki, powiada on, a pola i drzewa niczego mnie nie nauczą, uczę się od ludzi w mieście. Ale gdy mi kto, jak ty Fedrosie, pokazuje manuskrypt z mową, to może mnie po całej Attyce oprowadzać jak głodne bydło, trzymając przed niem wiązkę trawy.-

Zaczynają czytać. Dyskurs jest o miłości, a Lizyasz dowodzi, że raczej należy kochać przyjaciela spokojnego, zimnego a rozumnego, niż tego, który unosi się gorącą miłością, bo szał miłości jest czemś chwilowem, niezdrowem, przemijającem, a spokojne, rozumne przywiązanie jest trwałem i zasługuje na szacunek i wdzięczność (p. 231.-234).-

Sokrates krytykuje słowa Lizyasza i improwizuje nową mowę, będącą antytezą do Lizyaszowej, w której dowodzi, że raczej gorąca miłość więcej jest warta od przywiązania chłodnego i czczego. Bo powiada, Eros, bóg miłości, jest szalony, podbija rozum i rozsądek, ale cóż naręcznie w tym szale jest złego? Zapewne, że są rozmaite rodzaje szału, złe i dobre i pierwsze są jakoby chorobą duszy, ale zato są inne po-

czaje, dobre, będące natchnieniem przysłanem od bogów. Miłość każda także jest szałem i wywraca rozum i panujące obyczaje, ale tu zachodzi różnica, że zła miłość wywraca istniejący porządek, a stawia na miejsce rozsądku i obyczajów coś gorszego, miłość zaś dobra także wywraca to co jest, ale na to, aby stawiać na jego miejsce coś lepszego.- Stąd wnosi Sokrates, że natchnieni, egzaltowani przyjaciele powinni mieć pierwszeństwo przed przyjaciołmi chłodnymi i rozważnymi (p. 235-241.)

Chociaż wszystkie te rozprawy wypełniają blisko piątą część Dyalogu, są one jednak tylko przygotowaniem do głównej rzeczy. Sokrates skończywszy swój panegiryk o miłośnym szale, chce powrócić do miasta, Fedros jednakże błaga go, aby pozostał jeszcze w cieniu drzewa, dopóki nie minie południowy upał. Sokrates zgadza się na to, tem chętniej, że nietylko Fedrosowi, ale i jemu temat o miłości wydaje się nie wyczerpniętym. Ja, powiada Sokrates, ani mowy Lizyasza, ani mej własnej nie pochwalam, bo obie wychodzą z błędnego punktu widzenia, że miłość połączona z szałem może być bezwzględnie lub częściowo czemś złem. Chce więc wyśpiewać palinodię tego, co mówiono dotąd, i dowieść, że miłość zawsze jest rzeczą dobrą, bo jest zesłana od bogów. Wszak szał, powiada, może być cennym darem zesłanym z niebios, a przykładem tego szał apollinowy, którym porwane prorokują kapłanki delfickie. Każde przewidzenie przyszłych wypadków czy w Dodonie czy u Sybilli dzieje się w zachwycie, a zachwyt ten niewątpliwie więcej jest wart od zimnego rozsądku. Natchnienie poety także jest szałem, a któżby śmiał ubliżyć temu darowi bogów?

Tak pono i szał miłośny okaże się rzeczą dobrą, godziwą. Ale chcąc to okazać, trzeba zbadać istotę duszy ludzkiej. (243-245).

Tu zaczyna się wykład bardzo ważny, następują stronnice jedne z najpiękniejszych, jakie napisał założyciel akademii ateńskiej. Oczywiście muszę to tylko streścić w kilku słowach, a nie mogę powtórzyć całego bogactwa obrazów i blasku artystycznego, którym Platon przyozdabia swoje pisma.-

Każda dusza jest nieśmiertelną, bo to, co ma pierwiastek ruchu w sobie, nie mogło nigdy się zacząć, ani nigdy końca mieć nie będzie; rzeczy zaś które mają ruch udzielany, które są z zewnątrz poruszane, zaczynają się w czasie i w nim się kończą. Przeciwnie dusza, która w ciągłym jest ruchu, w nieustającém działaniu, porusza inne rzeczy, ale ona znikąd nie jest poruszaną, bo ma pierwiastek ruchu w sobie. Istotą duszy będzie ruch pierwotny a nie pożyczany, jakim obdarzone są rzeczy materyalne (p. 245). Teorya ta weszła także do niektórych Ojców kościoła, zwłaszcza Orygenesa, że dusze istnieją od początku stworzone przez Boga, t. zn. od wieków.-

Dowód ten jednakże jest za szeroki, bo dowodzi nieśmiertelności duszy nietylko a parte post, lecz i a parte ante, gdy tymczasem są ważne powody, dla których każdéj duszy naznaczamy początek czyli powstanie z nicości. Mimoto jednakże to przysłowie, że „kto za wiele dowodzi, niczego nie dowodzi", nie odnosi się do tego dowodu, bo Platon nie kładzie głównego nacisku na to, że dusza nie powstała i nigdy się nie skończy, gdyż to dla niego jest już konsekwencyą, on główną siłę argumentu wydobywa z pojęcia ruchu samodzielnego, że

Działanie duszy jest immanens, a materyi transiens, czyli mówiąc językiem nowożytnym, że dusza jest niejako środkiem, który promienieje na wszystkie strony własną siłą, a nie żyje ruchem pożyczanym, jak rzeczy materyalne. Argument więc jego zachowuje całą swą wagę. Że zaś jemu się zdawało, że dusza niema początku, nie ma się czemu dziwić, gdyż starożytni filozofowie mieli niedokładne pojęcie o powstaniu z nicości, a nawet wprost je odrzucali i dlatego nigdy nie doszli do pojęcia stworzenia. Dla nas dusza powstaje z nicości przez akt twórczy woli bożej, a jeżeli ona nigdy już potém nie przepadnie, to nie dlatego, żeby koniecznie musiała istnieć, gdyż jakkolwiek nie ma części składowych i ją także mógłby Bóg zniszczyć, gdyby tylko zechciał, bo istnieje ona tylko dopóty, dopóki wola boża trzyma ją niejako w zawieszeniu ponad przepaścią. Mimo jednakże tych stron ujemnych dowód ten w starożytności nadzwyczaj ceniono. Cycero przetłómaczył go w VI ks. de republ., a potém wcielił do I ks. Tuscul. c.23: quod semper movetur aeternum est itd. aż do słów nam haec est propria natura animi atque vis, quae si est una ex omnibus, quae se ipsa moveat, neque nata certe est et aeterna est. A potém wykładając ten dowód Cycero woła w uniesieniu: Licet concurrant omnes plebeji philosophi - sic enim ii, qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident, appellandi videntur - non modo nihil unquam tam eleganter explicabunt, sed ne hoc quidem ipsum, quam subtiliter conclusum sit, intelligent. Następnie zaś jako własną konkluzyą dodaje. Sentit igitur animus se moveri, quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua non aliena moveri, nec accidere posse, ut ipse a se unquam deseratur.

Ex quo efficitur aeternitas, nisi quid habes ad haec.-

Wyłożywszy wieczystość i nieśmiertelność duszy ludzkiej przechodzi Platon do badania jej natury i życia. Każda dusza boska czy ludzka podobną jest do woźnicy siedzącego na rydwanie, zaprzężonym w 2 skrzydlate rumaki. Tu zwracam uwagę, że Platon przez duszę nietylko rozumie duszę ludzką, lecz wszystko, co my nazywamy duchem, a więc każdego Boga i nie przyjmuje essencyonalnej różnicy między bogami a duszami ludzkiemi, bo wszystko to są duchy, które istnieją od wieków, ta tylko między niemi różnica, że duch boski nie wciela się w ciało, podczas, gdy dusze ludzkie są to duchy upadłe, które weszły w ciało. Z widocznej aluzyi do Iliady (XVI. 152) gdzie obok 2 nieśmiertelnych rumaków Achillesa idzie zaprzężony 3ci śmiertelny, który potem ginie w boju, powiada filozof, że rumaki bogów są dobre i szlachetnego pochodzenia, podczas gdy konie dusz ludzkich nie są równej natury, bo jeden jest szlachetny a drugi lichy i podłego początku i stąd jeden chętnie przebywa w regionach niebieskich (przez niebo rozumie Platon całą przestrzeń zamkniętą według niego sklepieniem niebieskim, które ze wszystkiemi ciałami toczy się dokoła ziemi umieszczonej w samym środku nieba), a drugi ciągnie na dół, przezco wyraził walkę wewnętrzną, która w naturze ludzkiej istnieje między duszą a ciałem.-

Od czasu do czasu bogowie zbierają się w jeden olbrzymi pochód, na czele którego jedzie Jowisz, pan niebios i świata, potem reszta bogów, a za nimi niezliczone tłumy niższych duchów i cały ten orszak ciągnie w górę, do krańców niebios. Z zdziwie-

niem przypatruje się cudom niebieskim i coraz wyżej wzbija się pod strome sklepienie, rydwany bogów lekko, dusz ludzkich zaś z trudem tylko, bo koń podły, jeżeli nie jest dobrze okiełznany i prowadzony przez swego woźnicę, ciągnie na dół i całym swym ciężarem dąży ku ziemi. W sklepieniu niebieskiem, poza którem ciągnie się kraina idei, znajduje się otwór, przez który wszystkie te duchy chcą się teraz przedostać. Oczywiście konie bogów odważne i szlachetnej natury, bez trudności przechodzą przez ten otwór i wtedy wszyscy bogowie stawają na grzbiecie tego ogromnego sklepienia, z tamtej strony nieba i dają się unosić wirowi całodziennego obrotu tej kuli niebieskiej. W tej szalonej podróży, podczas której bogowie stoją nieruchomi, jednym wielkim obrotem widzą wszystko, co jest zewnątrz nieba (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ).

Nadniebiańskich przestworów (τὸν ὑπερουράνιον τόπον) żaden poeta nie opiewał, a jednak jestto kraina największych cudów, najwspanialszych tajemnic. Tam przebywają idee, ale tylko kierownik duszy umysł może oglądać taką bezbarwną, bezkształtną, niedotykalną, a jednak prawdziwie istniejącą istotę (ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ p. 247 c.). Naokoło idei prawdy i wiedzy rodzaje wypełniają przestrzeń nadniebiańską. Umysł boży i umysł każdej duszy, który, jak przystoi, karmi się czystym rozumem i czystą nauką, cieszy się, że widzi na czas jakiś byt, a oglądając prawdę, karmi się i rozkoszuje, dopóki obrót kołem toczący się nie przyniesie ich napowrót do tego samego miejsca. Podczas obrotu świata duchy oglądają sprawiedliwość

jaka jest w sobie

zmienom podlega

i roztropność i wiedzę, nie tę, która ~~(rodzi się)~~ i która w każdym inną
i zajmuje się
jest, ~~(wiedzę o tych)~~ jestestwach, które ~~(my bytami zowiemy)~~ teraz istnieje, lecz wiedzę,
polegającą
~~(która zasadza się)~~ na bycie prawdziwym, który jest ~~(rzeczywistym)~~ (ἐπιστήμην οὐχ
ᾗ γένεσις πρόσεστιν οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ οὖσα, ὧν ἡμεῖς νῦν ὄν-
των καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν p.247.e)
więc dusze
Gdy ~~(nareszcie bogowie)~~ widokiem owej wiedzy i prawdziwie będących
na   pod sklepienie
idei nasycili się, zanurzają się znowu ~~(do wnętrza)~~ nieba i wracają do
Kiedy ustawszy   przy
domu a tam woźnica ~~(wyprzęgają)~~ rumaki, ~~prowadzą je~~ do żłobie, kar-
mią ambrozyą i poją nektarem. Taki jest żywot bogów.
Z   ch   nie mogą tak łatwo
~~Ale~~ innych ~~duszyczy nie tak łatwo~~ przychodzi wydo-
stać się na tamtą stronę nieba. Wszystkie wprawdzie pędzą za bogami
tylko te najpodobniejsze do
w górę, ale gdy doszły do otworu w stropie niebieskim, niektóre tylko
bogów   w górne regiony i unoszone przez obrót
są tak szczęśliwe, że mogą głowę przechylić i trochę rozglądnąć się ~~w~~ trochę
dokoła   Jednakże dla niespokoju rumaków mogą ledwo dostrzedz idealne kształty. Inne
(w cudnych owych krainach. ~~Konie mniej odważne niż bogów strachają~~
chwilami wznoszą się, chwilami zniżają się i ciągnione w różne strony przez rumaki, jedne kształty
się, toteż niektóre dusze ledwo coś zobaczywszy, muszą się cofać, a tym-
widzą, innych zobaczyć nie mogą. Wszystkie pozostałe dusze spragnione dostać się w górę, ale
czasem nowy tłum dusz nadbiega na to miejsce, mieszają się, gniotą i
bezsilne obracają się z miejsca na miejsce, jakoby ciągnione na dół (spędzi, odrzucone?) tratując
wywracają wśród niezmiernego zamieszania, przestrachu i nieładu.
jedne drugie i wyprzedzają się nawzajem, gdy jedna drugą chce wyprzedzić - Wtedy hałas i walka i wysi-
Rumaki kulują się, woźnice tracą głowę i większa część wraca nie
łek. Wiele dusz pokaleczonych [illegible], że przez niedołęstwo woźniców wiele dusz jest pokaleczonych, wiele traci
nie zobaczywszy z owego bytu prawdziwego. Zranione, bez skrzydeł, spa-
swe skrzydła, wszystkie zaś po wielkim trudzie niczego nie dokazawszy, odchodzą nie zobaczywszy
dają i muszą się karmić pozorną strawą (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται p.248.
Bytu prawdziwego
b.), która nie może podtrzymywać skrzydeł ani lotu.+) Otóż powiada
Adrastei   towarzysząca się
Platon, prawo ~~odwieczne~~ jest takie: Dusza, która ~~idąc za bogiem~~ zoba
z Prawdy   aż do przyszłego obchodu zostaje wolną od cierpień a jeżeli zawsze
czyła coś ~~(prawdziwego, i bez uszkodzenia wyszła z tego zajścia)~~, zosta-
to uczynić potrafi, pozostaje zawsze nieuszkodzona
je w niebie aż do najbliższego pochodu, a jeżeli zawsze jej się to uda, za-
nie zdoława (?) [illegible] za bogami
wsze przebywa w bliskości bogów. Dusza zaś, która ~~nic nie widziała~~,

+ Bo, tylko w krainie prawdy znajduje dusza swój pokarm duchowy. 30.

234. i ~~zapadała~~ ulegała zapomnieniu i wypełniona grzechem wszystko się stała ~~albo mało co, a w dodatku została uszkodzoną,~~ ~~ta obciążona zapomnieniem i lenistwem~~ (traci[ła] swoje skrzydła, [i] spadła na ziemię ~~i wchodzi~~ wtedy za pierwszym razem nie wchodzi w żadne ciało zwierzęce lecz ~~w ciało~~ ludzkie. Jednakże dusze, [które] spadają~~c~~ ~~niejako~~ za karę na ziemię, nie wszystkie za jednakie; ta która ~~różnią się doskonałością, według tego, czy one~~ więcej widziały i ~~więcej~~ zapamiętały z ~~krainy~~ kształtów wiekuistych ~~idei, czy mniej; wskutek tego rodzaj ludzki rozpada się na 9 klas, z których każda niższa jest, że tak powiem, zaludniana przez dusze niższe.~~ a) ~~Dusze, które najwięcej zapamiętały z tamtego świata,~~ wchodzi w ciało rodzącego się ~~w filozofów~~ lub i miłośników ~~nauk i sztuk~~ piękna. lub ~~rodzonego~~ mędrca albo miłości. Na drugiem miejscu przychodzą dusze ~~przystoi~~

b.) ~~Dusze cokolwiek mniej doskonałe wchodzą~~ w walecznych i sprawiedliwych królów. c) Trzecia klasa składa się z Dusz, które wchodzą w znakomitych polityków, lub że użyję wyrazu nowożytnego w ekonomistów i finansistów (jestto cechą Greków, że zawsze nadzwyczaj cenili wszelkie zarobkowanie i wszelkie zdolności administracyjne. Wiadomo, że dziś Grecy w państwie tureckiem są największymi administratorami i największe też robią majątki). d). Czwartą klasę tworzą dusze lubujących się w ćwiczeniach gimnastycznych, atletów i lekarzy (bo sztuki lekarskie i gimnastyczne były ze sobą ściśle połączone; pewna przynajmniej część sztuki lekarskiej zasadzała się na ćwiczeniach gimnastycznych) e.) Piąta klasa dusz prowadzi na ziemi żywot proroków, wieszczów, kapłanów. f.) Szósta wchodzi w poetów i we wszystkich, którzy się zajmują sztukami twórczemi albo naśladującemi. (Widzimy[,] że jest tu wielka różnica między miłośnikami sztuk pięknych, a artystami, gdyż Grek uważał zajęcie artysty za niższe od rozkoszowania się w sztuce z tego powodu, że artyzm jest zawsze połączony z jakąś pracą mechaniczną, która dla Greków

ków była nieotychanie wstrętną. Oczywiście że wszystkich prac mechanicznych Grek najwyżej stawiał zajęcie artysty, bo w niem jest najwięcej pierwiastku idealnego, ale mimoto nie zamykał oczu nato, że to jest praca, która nie przystoi człowiekowi wolnemu.) g.) Siódma w rzemieślników i rolników; h) ósma w sofistów i demagogów; i) dziewiąta w tyranów. Ta hierarchia dusz jest ściśle przestrzegana, to znaczy, że dusza z niższych klas musi przejść przez wyższe, nim dojdzie do doskonałości. Jeżeli dusza w swej klasie żyje sprawiedliwie bez grzechu, to po śmierci może się spodziewać lepszego losu tj. dostania się do klasy wyższej, jeżeli zaś źle się prowadzi to spada niżej, oczywiście dusza, która była w klasie najniższej, spada do zwierząt. - Jednakże żadna dusza nie wraca do krainy niebieskiej, albo raczej do swego pierwotnego stanu, w którym była, nim upadła na ziemię, przed upływem 10,000 lat, tyle bowiem czasu potrzeba, aby jej skrzydła odrosły. Wyjątek stanowią filozofowie, którzy już po 3,000 lat dostają skrzydła i do nieba wracają, jeżeli żyli bez zmazy. Inne dusze po śmierci stawają przed sądem, poczém jedne idą do piekła na odcierpienie kary, inne do nieba niższego, gdzie wiodą żywot odpowiedni zasługom położonym na ziemi. - Po 1000 latach wszystkie te dusze wybierają sobie nowe ciała i znów na ziemię wracają.

To, co każda dusza wie, jest tylko przypomnieniem tego, co na chwilę zdołała ujrzeć w krainie nadniebieskiej. Wspomniałem, że dusze potrzebują pokarmu, by im skrzydła mogły odrastać. Otóż tym pokarmem jest kontemplacya idei i stąd słusznie najprędzej odrastają skrzydła filozofowi, bo jego dusza, o ile być mo-

że, żyje ciągle we wspomnieniach o owych rzeczach, przy których bóg przebywa. Wprawdzie masy nie pochwalają tego oddzielania się filozofa od zabiegów ludzkich, a przebywania przy bóstwie, lecz filozof wie, że jego przyszłe szczęście polega właśnie na kontemplacyi tych najwyższych tajemnic, które on jeszcze jakimś słabym sposobem przypomina sobie z tamtego świata (p. 248-249). - (*)

Potém wraca znowu Platon do tego, od czego zaczął tj. do zachwytu czyli szału miłośnego. W usta Sokratesa kładzie on nową teoryą miłości (p. 250-256), która uwiecznila się pod nazwą miłości platonicznej. Zasada téj teoryi leży w tém, że pobudką miłości jest piękno. Idee sprawiedliwości, wstrzemięźliwości i innych cnót także odbijają się w duszach na ziemi, ale najjaśniej odbija się idea piękna. - Stąd piękno najbardziej przemawia do duszy, wzrusza i wprawia ją w zachwyt, ale jakże odmiennie działa ono na dusze zwyczajne, a jak na dusze czyste, stworzone do niebieskiego lotu! Na ludzi zmysłowych, niższych, działa ono sposobem zmysłowym, rozbudza namiętność i często nawet prowadzi ich na zupełnie zwierzęce bezdroża; w duszach szlachetnych piękność zmysłowa jest tylko impulsem, który im przypomina ideę odwieczną piękna, którą niegdyś oglądały przez chwilę, nim spadły na ziemię. Filozof (przez filozofa rozumie Platon każdego, który umie się zastanawiać nad ideami) pod tym impulsem wpada w szał, albo mówiąc w sposobem ważniejszym nowożytnym, w zachwyt i zupeł-

(*) Jeżeli gdzie podane są stronnice, to według przyjętego zwyczaju odnoszą się one do edycyi Henryka Stefana, słynnego księgarza i filologa XVI wieku. Wszystkie nowsze edycye obok własnych mają także i tę paginacyą, aby każdy mógł sobie poradzić w szukaniu cytat. -

nie zapomina o tém, co było impulsem do owego zachwytu, czyli zatapiania się w ideach. W téj więc miłości wyższéj piękność zmysłowa jest tylko punktem wyjścia, ona wkrótce ustępuje, a jéj miejsce zajmuje owa miłość idei, która wypełnia i zarazem ogrzewa całą duszę. Że jednak miłość jest zawsze między dwoma osobami, (tu Platon myśli oczywiście tylko o mężczyznach) więc, powiada, działanie jest obopólne; 2 osoby, które się kochają, wznoszą się razem do kontemplacyi idei, doskonalą się wzajemnie i w ten sposób dochodzą do coraz wyższéj wiedzy, zagrzewają się wzajemnie coraz większą miłością prawdy i lepiéj się sposobią do owego powrotu do swéj niebieskiéj ojczyzny. To jest w krótkich słowach wyłożona miłość tak zwana platoniczna, znacząca dziś zwykle sentymentalizm, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość. Nawet do polityki wprowadzono ten wyraz, chcąc dać do zrozumienia, że jeżeli jaki polityk miłością platoniczną kocha sąsiada, to on nie jest gotów dać mu rzeczywistéj pomocy. Oczywiście, jak wiele innych wyrazów, tak i ten został zupełnie skarlawiony. Zastanawiając się tutaj nad teoryą miłości, która w systemie platońskim tak wielką odgrywa rolę etyczną, muszę naprzód nadmienić, że teorya ta jest niekompletną, potóre, że cała ta rozprawa o tym przedmiocie jest i dziś niesłychanie utrudnioną przez mnóstwo czynników, które wchodzą do pojęcia miłości. Wyrazu tego używają dziś wszyscy w najrozmaitszych znaczeniach, chociaż najczęściéj mają o nim całkiem mętne pojęcie, co znowu nie bardzo się zgadza z żądaniem filozofii, żeby każde pojęcie dobrze zrozumieć i jasno zdefiniować. Ci, co się śmieją z miłości platoniczéj,

będą się także imiali z miłości Boga i bliźniego, z miłości prawdy, bo ludzie, którym się zdaje, że cała rzeczywistość jest zamknięta tylko w świecie zmysłowym, oczywiście niemogą się zgodzić na to, żeby miłość piękna, prawdy, sprawiedliwości, Boga, bliźniego znaczyła coś konkretnego, prawdziwego i powiedzą, że to jest także sentymentalizm. Ponieważ my jednak ciągle używamy tych słów a nawet w systemie chrześciańskim na samym czele stoi miłość Boga, na drugiém zaś miejscu miłość bliźniego, która wychodzi na jedno z miłością dusz, więc dobrze jest zastanowić się, o ile teorya miłości Platona zgadza się z teoryą chrześciańską. Biorąc miłość w znaczeniu miłości idei i prawdy, trudno nie zrozumieć, że to jest miłość niekompletna, (nie można zresztą od myślicieli przedchrześciańskich, choćby najgenialniejszych, żądać prawdy kompletnej, gdyż im do tego nie dostawało esencyonalnych czynników, a zwłaszcza znajomości Boga osobistego), jestto miłość bez wzajemności, bo idee jakkolwiek goracémi kolorami maluje je Platon, są zawsze czémś nieruchomém, nieosobistém, a nawet do tego stopnia rozmaite, że nie można nigdy powiedzieć, w czém one właściwie się mieszczą i czy dusza potrafi wszystkie te idee razem objąć i pokochać. Dopiero chrześciaństwo wprowadziło Boga osobistego do filozofii i stąd miłość idei w chrześciaństwie (przez idee rozumiemy wszystkie prawdy) nie jest mniejszą niż u Platończyków, ale jest uzupełniona przez miłość najwyższej absolutnej intelligencyi, w której wszystkie te idee się mieszczą i w której one od wieków mają swój byt i swoje wzajemne istnienie. Powiemy zatém, że, dopóki chodzi o miłość prawdy czyli

o miłość idei Platon niewątpliwie ma racyę, twierdząc, że to jest wielka miłość, niesłychanie wyższa od wszystkich ziemskich miłości, ale nie ma racyi, gdy utrzymuje, że najwyższa miłość musi mieć za punkt wyjścia zawsze jakiś objaw zmysłowy piękna, bo temu sprzeciwia się cała historya chrześcianstwa. Jakkolwiek bowiem owa miłość, którą Chrystus był ożywiany dla dusz, owa miłość, która gnała apostołów, a potem misyonarzy po całym świecie, która kazała senatorom rzymskim zapomnieć o swych dostatkach i zaszczytach, a zakładać np. w Ostyi szpitale i tam pielęgnować chorych, jest do połowy miłosierdziem, to jednak w drugiej połowie jest ona niewątpliwie miłością Boga – oni kochali w duszach przedewszystkiem Boga i wtedy ta ich miłość najchętniej przenosiła się na takie dusze, których ciała nie były wcale pociągające, bo w stanie chorobliwym i wstrętnym. Nie mielibyśmy więc kompletnego pojęcia o miłości, gdybyśmy poprzestali tylko na owej miłości oderwanych idei. Idee są tylko dla nas punktem wyjścia, środkiem dostania się do Boga, a stosunek duszy do Boga jest zupełnie inny, niż do idei. Idea może wprawdzie, gdy ona swoją pięknością albo prawdą nas olśniewa, wlewać do duszy pokój i szczęście, lecz nie potrafi dać tego, co jest na spodzie miłości Boga, to jest tego wzajemnego stosunku między jedną osobą a drugą, choćby jedna była skończoną a druga nieskończoną. Bardzo takie niesłusznie ganią miłość Platona, jako płód sentymentalizmu. Żeby się przekonać, jak silną jest miłość prawdy i oderwanych idei, dość jest otworzyć dzieła wyznania jakiego naturalisty (głównie myślę o astronomach i matematykach) np. Kepplera albo Newtona, a zobaczymy, że

po każdém wielkiém odkryciu z nadzwyczajnym zapałem naprzód dziękuje Bogu za nowo odkrytą prawdę, a potém rozkoszuje się w kontemplacyi téj prawdy. Wiadomo zresztą, że na szczęście ludzkości ludzie, którzy łączą się razem dla szukania prawdy, mają daleko silniejszy entuzyazm i daleko silniejszą miłość od owéj zwykłéj miłości, która łączy ludzi zmysłowym sposobem do siebie zbliżonych i stąd twierdzenie, że miłość Platona jest czémś bladém i sentymentalném, sprzeciwia się doświadczeniu. Mimo więc wszystkich ujemnych stron téj teoryi należy uznać wielką i oryginalną myśl Platona, która wpłynęła na uszlachetnienie wszystkich następnych pokoleń przed objawieniem. –

Choć Fedros należy do erotycznych dyalogów Platona, nie jest on przecie cały poświęcony miłości. Druga jego połowa zajmuje się zupełnie innym przedmiotem, który z poprzednią częścią niema prawie żadnego związku.

Fedros zachwycony długą mową Sokratesa powiada, że Lizyasz nie potrafiłby tak pięknéj napisać, a zresztą nie będzie miał nawet do tego ochoty, bo i tak nazywają go już powszechnie logografem, mowopisem, dając mu do zrozumienia, że obywatel nie powinien mów pisać, lecz je miewać. Sokrates odpowiada, że jak mówienie tak i pisanie nie jest niczém złém, byleby umiano dobrze mówić lub pisać i tak powstaje pytanie, na czém polega dobra wymowa i styl dobry: ὅπῃ καλῶς ἔχει λέγειν τε καὶ γράφειν, καὶ ὅπῃ μή, σκεπτέον. (p. 259. e.) Przedmiot to oczywiście bardzo żywotny dla Platona, bo całe życie publiczne w Grecyi opierało się na wymowie,

czy przed sądem, czy w obozie, czy na zebraniach ludowych, czy nareszcie w poufnych kółkach obywatelskich, zawsze u Greków wszystko zależało od wymowy. Urzędnicy wybierani[3] byli[2], a podwładni słuchali ich tylko o tyle, o ile ci potrafili przekonać ich wymową. U nas, czy kto źle lub dobrze mówi w parlamencie, może to wpłynąć na przeprowadzenie lub nieprzeprowadzenie jakiegoś prawa, lecz przezto nie rozprzęga się organizm państwa - biurokracya jak przedtém tak i potém rzecz dalej prowadzi; tak samo w obozie Moltke nie potrzebuje mówić, co najwięcej pisze jakąś krótką proklamacyą do żołnierzy, ale w Grecyi dowódca musiał nietylko wymową zachęcać wojsko, lecz i wyrobić sobie posłuszeństwo, bo oczywiście dowódca był wybranym przez wojsko, a poddani byli jego poufnymi. Stąd dla Greka wymowa miała niesłychanie ważniejsze znaczenie niż dla nas i stąd téż tłómaczy się ogromne znaczenie sofistów, którzy byli po części nauczycielami wymowy.

Sokrates na pytanie, co ma mówca umieć i o czém mówić, odpowiada w ten sposób: Mówca chce innych przekonywać, aby robili to, co jest dobre* a co złe, co słuszne a niesłuszne, a nie wystarcza, żeby wiedział, co słuchacze jego za takie uważają, bo wtedy perswazyą swoją może ich wprowadzić w największe nieszczęście. Dajmy na to: ty Fedrosie chcesz kupić konia do wojny; nigdy konia nie widziałeś, ale masz wyobrażenie, że to jest stworzenie z długiemi uszami. Ja także nie widziałem konia, lecz ponieważ tobie się zdaje, że to jest stworzenie z długiemi uszami, więc będę ci wychwalał osła, jak on jest dzielnym w boju, jak on będzie ci

*a unikali tego, co złe. Musi więc mówca wiedzieć, co jest dobre

pomocnym do ataku. Ty przekonany przezemnie kupisz go sobie i będziesz wtedy nieszczęśliwym żołnierzem. To można, powiada Sokrates, zastosować do wszystkich wypadków politycznych i do wszelkich rozmów tak publicznych, jak prywatnych. W każdéj mowie czy rozmowie chodzi o to, aby rzeczy robiono jak najwięcéj podobne do siebie, lub nie podobne; na tém zasadza się sztuka perswazyi, a im bardziéj będą 2 rzeczy do siebie podobne, tém większa będzie łatwość zwodzenia słuchaczy. Podobne więc lub niepodobne do siebie rzeczy będą podstawą wymowy, a znajomość tego podobieństwa lub niepodobieństwa nieda się osiągnąć bez znajomości prawdy czyli filozofii (p. 260-262) i tu dochodzimy do pierwszego a zarazem głównego dogmatu retorycznego, że mówca nie koniecznie musi być filozofem, ale że mówca musi znać filozofią. Jestto zupełne przeciwieństwo do sofistów, którzy twierdzili, iż mówca nie potrzebuje znać filozofii, powinien tylko umieć wmówić w słuchaczy, że to dobre, tamto złe, lecz czy rzeczywiście tak jest, o to mniejsza. Ten dogmat Platona, że wymowa powinna się opierać na filozofii, został przyjęty i od tego czasu dominuje w wymowie, zwłaszcza rzymskiej, która się najwyżéj wzniosła.-

Teoryą swoją, że mówca powinien znać filozofią, stwierdza następnie Sokrates porównywając obie mowy tj. Lizyasza i swoją. Lizyasz, powiada Sokrates, mówi o miłości, nie podawszy wprzód definicyi tego wyrazu, a zatém już zgóry przypuszcza, że każdy z czytelników wie co to jest miłość. Takie jednak przypuszczenie jest niesłuszne, bo każdy o tym wyrazie inne ma pojęcie

i stąd nie trzeba się dziwić, że Lizyasz w końcu dochodzi do bardzo paradoksalnych mniemań. Ja zaś, powiada Sokrates, postąpiłem inaczéj. Zaraz na wstępie dałem definicyą miłości, powiedziałem, że to jest rodzaj szału albo zachwytu; potém podzieliłem szał na wszystkie rodzaje, na które się rozpada, aby znaleść ten rodzaj, pod który powinna być miłość podporządkowaną. Dałem więc definicyą i znowu to pojęcie, które mi służyło za definicyą podzieliłem na swoje rodzaje i tak, powiada Sokrates, zacząłem od 2 głównych operacyj, definicyi i dywizyi. Wiemy, że definicya, jeżeli ją bierzemy w znaczeniu dosłownem, jest oddzieleniem pojęcia od wszystkich innych, dywizya zaś jest jego podziałem na niższe rodzaje, jeżeli jakie pod niém się mieszczą; te jednak 2 operacye, powiada Sokrates, są główném zadaniem dyalektyki, owéj pracy wewnętrznéj umysłowéj, która stanowi samą duszę filozofii, jak widzieliśmy, u Platona. Jakże więc ktoś potrafi dać dobrą definicyą lub dywizyą pojęcia bez znajomości dyalektyki, a tę znać jest to samo, co znać filozofią i tak znowu wracamy do głównego twierdzenia, że mówca powinien koniecznie znać filozofią.

Gdy zaś Fedruś odpiera, że to może dyalektyka, ale nie retoryka w właściwém znaczeniu, jak ją rozumieją spółcześni retorowie i sofiści, dowodzi mu Sokrates, że zwykłe nauczanie retoryki jest bez pożytku, bo zasadza się na zewnętrznym układzie mowy, na wstępie, opowiadaniu, przytoczeniu przykładów, wyłożeniu dowodów itd. Może ktoś znać wszystkie te sztuczki, a jednak nie mieć pojęcia o tém, co stanowi treść i wartość moralną wymowy (p. 267-271).

bo esencya wymowy nie zasadza się na tym mechanizmie, żeby wiedzieć z jakich części powinna się mowa składać, na ile paragrafów rozkładać - esencja wymowy jest w miłości prawdy i tym moralnym nastroju, żeby tę prawdę wypowiedzieć, co znowu jest niepodobieństwem bez znajomości filozofii. Widzimy zatém, że Platon wraca zawsze do ulubionego tematu, który zresztą został przyjęty przez wszystkich następnych mówców starożytności, a potwierdza Cycerona, że nie można być dobrym mówcą bez znajomości filozofii i jak mówi wyż wzmiankowany autor, gdyby Platon chciał pisać mowy, byłby został znakomitym mówcą. I tutaj wykłada Sokrates kilka myśli zasługujących na uwagę, a dających zarazem całą różnicę między nim a retorami owego czasu. Przypominamy sobie z historyi filozofii, że sofistom nie chodziło o to, ażeby w słuchaczy wpoić zasady prawdy, oni zadowalniali się rezultatami praktycznémi, ażeby ich skłonić do jakiejś praktycznej decyzyi. Niestety to powodowanie się nietylko było własnością sofistów, lecz także powszechném, tak, że większość ludzi czy w senatach, czy na mownicy, czyliż nareszcie na zebraniu ludowém najczęściej mówi o tém, o czém wie, że się spodoba większej części słuchaczy. - Oczywiście jeśli mówca występuje z tém pragnieniem, ażeby dostąpić dużo oklasków, to będzie się starał tak mówić, żeby większość mieć za sobą - podczas gdy ludzi mówiących prawdę jest bardzo mało i najczęściej nie są słuchani. Otóż sofiści byli to ludzie przedewszystkiem praktyczni, którym nie chodziło o prawdę, aby ją wpoić w słuchaczy, ale raczej o to, co najwięcej trafiało do ich przekonań. To też Sokrates najwięcej podnosi moralną stronę wymowy.

Mowa, powiada on, powinna prowadzić duszę, a jak lekarz powinien znać naturę każdego ciała, które leczyć zamierza, tak mówca powinien znać psychologię, aby wiedzieć, jak się do każdej duszy odzywać. A tak znowu okaże się, że nie może być wymowy bez znajomości prawdy, czyli bez filozofii. Im gorzej zaś Lizyasz wychodzi na tej teoryi i na krytyce swych dzieł, tém bardziej wynosi Platon Izokratesa jako wzór mówcy, trzymającego rozsądny środek między polityką a filozofią (co uważał Platon za najważniejszą rzecz dla mówcy). - Pochwała dana Izokratesowi dowodzi, że Fedrus należy do dawniejszych prac Platona, bo w ostatnich latach wielka istniała zawiść między szkołą Izokratesa i szkołą Platona, a założyciel akademii traktował z pogardą wielkiego retora, jak widać z Eutydema p. 306.

Z tej analizy, którą podałem o Fedrusie, widać, że on zawiera w sobie całą poniekąd filozofię Platona. Jeżeli pominiemy drugą część tego dzieła, która niejako streszcza w sobie estetyczne i literackie poglądy Platona, to pierwsza rzuca choć w grubych ogólnych zarysach wszystkie owe główne idee, z których składa się system Platona. Napotykamy tam ową krainę nadziemskich jestestw, odrębnych od jestestw tego świata i niesłychanie pełniejszych i piękniejszych, które w sobie zawierają całą prawdę, cały byt i całe szczęście. Napotykamy tam dusze, które ciągle krążą, unoszą się dokoła tych idei, a potém spadłszy na ziemię przypominają sobie resztki widzeń dawnych i przez to tworzą sobie jakąś nową, choć niedokładną wiedzę, bo widzenia te są dla nich jedynym środkiem poznania pra-

wdy. Dusze nasze w ciągu życia przypominają sobie owe cudownie piękne kształty i płoną ku nim wielką miłością. Ta miłość nadziemska, oderwana od rzeczy zmysłowych, staje się główną dźwignią filozofii Platona, bo oglądanie wieczystych idei sprawiedliwości i wszelkiego rodzaju bytów jest głównem zadaniem człowieka. Kto w nię się zatapia, ten jeszcze za życia przebywa jakoby na wyspie błogosławionych ἐν μακάρων νήσοις (Rzeczpl. p. 519.c), a siłą ducha i kontemplacyi wzniósłszy się do przetworów myślnych (τόπος νοητός) staje się niezdolnym do zajmowania się światem ułudy mniemań i kłótni tj. naszą biedną doczesnością. W owym zaś świecie nadziemskim jedna góruje idea ponad wszystkie, idea dobrego i ona nas naturalnym sposobem wprowadza do platońskiej teologii. -

Teologia Platona.-

Plato dzieli wszystkie jestestwa na 2 wielkie działy: na świat zmysłowy, który nazywa τὰ φαινόμενα (rzeczy podpadające pod zmysły) i świat idealny τὰ νοούμενα, który to wyraz wszedł potém do filozofii niemieckiej jako Numenon. Zwracam tu uwagę na ten ostatni wyraz, że on nie znaczy to, co my wymyślić możemy, czyli pojęcia logiczne, gdyż te Platon nazywa νοήματα. Jeżeli więc ktoś w swoim umyśle ma pojęcie trójkąta albo np. konia, to są to νοήματα i te mogą mieć w świecie zmysłowym jakiś przedmiot odpowiadający sobie, albo mogą być czystym wymysłem. A zatém, gdybyśmy chcieli dać zupełny podział jestestw według Platona, powinniśmy uznać między te 2 światy, świat logiczny, który on uznaje w głowach

ludzkich, a który jest odblaskiem świata wyższego lub niższego. Jednakże pojęcia te (logiczne) nic nas tu nie obchodzą, bo są to zwykłe narzędzia myślenia, podnoszę tylko, że wyraz ten τὸ νοούμενον oznacza to, co jest przystępne zapomocą myśli, a nie, co można pomyśleć; zatém może to być pojęcie o rzeczy, która podpada pod zmysły, a także i o takiéj, która nie podpada pod zmysły, tj. idei. Lecz τὰ νοούμενα są to rzeczywiste byty, jak owe, które nas otaczają w świecie rzeczywistym, a nazywają się tak dlatego, że są przystępne tylko myśli (po łać. intellectualia, podczas gdy tamte sensualia). Poprostu możemy to nazwać ideą, bo u Platona idea (εἶδος) jest to samo, co νοούμενον, z tą tylko różnicą, że εἶδος oznacza rzecz w sobie, νοούμενον zaś, że ta rzecz jest przystępną dla umysłu, czyli ten wyraz drugi pożyczony jest z funkcyj umysłowych

Najwyższą wśród tych idei jest idea dobrego (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) i ona jest największym przedmiotem wiedzy (μέγιστον μάθημα). Ta idea dobrego nietylko daje duszy najwyższą prawdę, i możność poznania wszystkich innych idei, ale bez niéj wszystkie inne nie mają wartości, zob. p. 505; bo idea sprawiedliwości np. albo piękna, albo wszelkie inne cnoty dla duszy nie mają wartości, jeżeli dusza nie wie, co to jest dobro i w jakim stosunku do idei dobrego wszystkie inne zostają. Ona nawet stoi ponad ideą bytu, bo nietylko sprawia, że poznajemy wszystko, lecz nadto sprawia, że wszystko jest. Ustęp w VI ks. Rzeczpl. jest pod tym względem bardzo wymowny, powiada tu bowiem Platon: „Od tego, co jest dobrem, rzeczy przez nas poznawane nietylko mają własność, że mogą być pozna-

ne, ale nawet mają byt i istność, nie jakoby idea dobrego sama była istnością, lecz ona jest ponad wszelką istność wyższą przez swoją zacność i potęgę (καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (Rep. VI p. 509. b.). Widzimy, że ten sposób mówienia w niczém się nie różni od pojęcia chrześciańskiego, że Bóg nietylko jest pierwiastkiem bytu dla wszystkiego, co jest, ale jest także tém światłem, w którém dusza oglądają wszystko, co jest.-

Tu nasuwa się zaraz pytanie, czém jest owo dobro najwyższe, bo każda dusza do niego się wyrywa, a każda ma o niém inne pojęcie. Zagadnięty w Rzeczyposp. przez swego interlokutora Adeimanta, czy dobro jest wiedzą, rozkoszą, czy czémś innem, Sokrates nareszcie nie umie odpowiadać, powiada, że to pytanie niewczesne odłóżmy na inny czas (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὸ νῦν εἶναι (Rep. VI. p. 506.) i nigdy nie zdobył się na odpowiedź, choć tak była potrzebna i choć sam Platon uważał, że od zrozumienia téj idei zależy i nabycie prawdy i szczęście człowieka. Racya zaś, dla któréj Platon nie dał definicyi dobra jest ta, że o niém tak jak o bycie prawdziwej definicyi dać nie można. Jeżeli τὸ ὄν nie może być definiowane, bo nie ma nad sobą wyższego pojęcia, to dobro u Platona stojące ponad ὄν mniéj jeszcze może być definiowane. Wprawdzie według Platona możnaby jeszcze podać definicyą bytu, że to jest τὸ ἀγαθόν, lecz ponad to nie zna on już wyższe-

go jestestwa. Nazwać go najwyższą rozkoszą lub szczęściem, objaśnia tylko, jakie on skutki sprawia w tych, co go poszukują (raczej bowiem jestto skutek, jaki posiadanie najwyższego dobra wywołuje w naszej duszy), nazwać go najwyższym rozumem lub prawdą, lub pięknem, lub porządkiem nareszcie także nie jest właściwie definicyą. Należy powiedzieć z p. Fouillée: le Bien est indéfinissable (La philosophie de Platon T. I p. 467). Jestto widocznem stąd, że dobro jest najogólniejszem i najwyższem pojęciem. Chcąc należycie pojąć dobro, należałoby niem być, ponieważ jednak niem być nie możemy, czujemy więc tylko w sobie, co to jest to dobro.-

Mimoto jednakże Platon usiłuje wytłómaczyć tę ideę i używa do tego obrazu dość trywialnego: „Przypominasz sobie, tak mówi, że odróżniałem wielość od jedności, wielość szczegółowych piękności i dobrych rzeczy, a jedną ideę piękna i dobra. O tamtych mówiłem, że są widzialnemi, ale nie dają się pojąć, o ideach zaś, że dają się pojąć, ale nie widzieć" καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δὲ οὔ· τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δὲ οὔ.- Oczy władzę widzenia mają od słońca. Słońce daje przedmiotom możność, dla której je widzimy, a oczom naszym władzę widzenia. Nie możemy nie widzieć żadnych kolorów, gdy nie zwracamy się do przedmiotów oświecanych przez słońce. Tak samo daje słońce każdej rzeczy postać, daje jej wzrost i pokarm, chociaż ono samo nigdy nie podpada pod prawa rodzenia. Ono wszystkie rzeczy powołuje do bytu, a w dodatku robi je widzialnemi. Otóż słońce jest wypływem, a zarazem wyobrażeniem idei dobrego-

czém słońce jest w świecie zmysłowym i widzialnym, tém idea dobrego w świecie umysłowym i pojęć. Jak słońce rzeczy zmysłowe nietylko powołuje do bytu, lecz daje im widzialność, tak idea dobrego nietylko do bytu powołuje przedmioty pojęciowe (tj. idee), lecz nadto daje im siłę, że mogą być poznanémi, a umysłowi władzę ich poznania. Z idei dobrego każda wiedza wypływa, każda prawda, każda istność rzeczywista. Sama jedna idea dobrego jest poza wszelką istnością, zewnątrz granic istności, wyższa od wiedzy i prawdy przez swoją piękność i zacność. Sama wiedza i prawda nie są dobrem, lecz podobne do dobrego, jak widzenie podobném jest do słońca. (Rzeczp. VI. p. 508. 509).

Nasuwa się teraz pytanie, czy Platon ideę najwyższego dobra identyfikował z Bogiem? Że on rzeczywiście był tak przekonany, nie ulega żadnej wątpliwości, bo chociaż niektórzy nowsi pisarze temu przeczą, jak np. Th. Martin (zob. Fouillée T. I. p. 479), to jednak większość filologów i filozofów uważa, że Platon identyfikował obie te idee. Przytoczę na dowód choć jeden ustęp z Timeusza (p. 29 e): „Powiedz zatém, dla jakiéj przyczyny dał początek wszechświatu i stworzył go Stwórca? Odp: „Był dobry, a w dobrym niemasz nigdy zazdrości o żadną rzecz (δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς (= który wszystko zrobił) ξυνέστησε· ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. Mogłoby się zdawać, że tu jest mowa tylko o dobroci Stwórcy, ale że ten jest także istotą niższą, stworzoną przez ideę dobrego. Jednakże ta wątpliwość ustaje, gdy czytamy więcej

dalej, gdzie Platon zeasumując myśl swoją, tak mówi: „gdy więc Bóg chciał, aby same były dobre rzeczy, nic zaś złego (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κτλ p. 30. a) Otóż wyraźnie Bóg jest tutaj położony w tém samém znaczeniu, co kilka słów wyżej Stwórca, a jeszcze wyżej idea dobrego; i tak dla Platona Bóg i Dobro wychodzi zawsze na jedno. Mógłbym jeszcze wiele innych miejsc przytoczyć, zdaje mi się jednak, że jedno z IV ks. Praw zupełnie tę rzecz rozstrzyga, powiada tam bowiem Platon, że Bóg jest początkiem, końcem i środkiem wszech rzeczy (ὁ μὲν δὴ θεὸς ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων. IV. p. 715. e.).—

Jakim sposobem Platon dowodził istnienia Boga? Jakkolwiek genialny ten człowiek nigdy systematycznie sposobem następnych filozofów kwestyą tą się nie zajmował, tylko tu i owdzie szuka albo dowody, albo przynajmniej pierwiastki dowodów, to jednak wszystkie owe argumenta za istnieniem Boga, które wyłożyłem w „Filozofii Religii" znajdują się już naszkicowane u Platona. Oczywiście jemu nie bardzo chodziło o tego rodzaju dowody, jakiemi dziś się posługujemy, bo według jego systemu duch nie szuka idei zapomocą badań w świecie zmysłowym, tylko wznosi się do niéj przez przypominanie idei, co znowu na jedno wychodzi z przypominaniem Boga, bo Bóg jest najwyższą ideą i stąd tak zwana dyalektyka platońska, która przez rozumowanie wznosi duszę aż do najwyższej idei, jest właściwie jego dowodem za istnieniem Boga. Jednakże jest to do-

wód przystępny tylko filozofowi, gdy tymczasem mnóstwo jest ludzi nie mogących używać tego dyalektycznego rozwoju duchowego i dalego Platon dodaje jeszcze dowody brane ze świata zmysłowego, którémi tak zręcznie operował Sokrates. Te redukują się do 2 podzajów:

α) pierwszy polega na naturze skutków, mianowicie na tym pewniku, że każdy skutek ma swoją przyczynę, jestto więc dowód per causam efficientem. Każda zmiana musi mieć swoją przyczynę, a że wszystko, co jest w skutkach, także mieści się w przyczynie, że nareszcie każda prawdziwa i pełna przyczyna musi być rozumną, przeto od zmian w świecie wznosi się do ich przyczyn, od przymiotów w rzeczach stworzonych wznosi się do poznania najwyższej przyczyny, która nietylko musi być dobrą, i rozumną, lecz także sprawczynią wszelkiego ruchu, wszelkich przemian. Dowód ten, a raczej jego pierwiastek znajdziemy w Tim. p. 27, w Fileb. p. 27-30, 65.

Oparty na tych dowodach dochodzi Platon do konkluzyi, że dusza, która wszystko w ruch wprawia i światem rządzi jest najlepszą (τὴν ἀρίστην ψυχὴν Leg. X. p. 898 c), że ona wszystkie ciała niebieskie w ruch wprawia, ale nie mechanicznem popchnięciem, bo jakkolwiek pozbawiona ciała, posiada jednak przedziwne siły (ψιλὴ σώματος οὖσα, ἔχουσα δὲ δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι - ibid. p. 899. a).

Tę więc duszę, czy ona na wozie słońce wszystko oświecające wiezie, czy zewnątrz je popycha, czy innym jakim sposobem

w ruch wprawia, za Boga każdy uważać powinien. Wszak tak? Odp: „zaiste, jeżeli się niechce dojść do ostatecznego szaleństwa itd. (ibid p. 899 a.)

Wyraz ten ψυχή jest nader nieokreślonym i może oznaczać co najwięcej duszę rozlaną po całym świecie, tak zwaną „Weltseele" Schelinga, o której protestanci tak wiele rozprawiają, przypisując ją ciągle Platonowi. Jednakże należy tutaj zwrócić uwagę, że Platonowi przedewszystkiem chodziło o to, ażeby Greków przekonać, że cały ruch w świecie, czyto ruch ciał niebieskich, czy te ruchy specyalne, które nazywamy życiem lub przemianą miejsca, że one nie pochodzą ze źródła materyalnego i mechanicznego, jak uczyli dawniejsi filozofowie, szczególniej jońscy, a bardziej jeszcze materyaliści jak Demokryt, tylko, że źródłem wszystkich ruchów jest przyczyna, która nie działa ruchem skądinąd pożyczanym, tylko własnym, ze siebie wydobytym. To jest główną myśl Platona, o którą mu najwięcej chodzi. Nic dziwnego, że używa wyrazu „dusza", bo według niego wyraz ten daje najlepsze wyobrażenie o stosunku Boga do świata; człowiek według niego to jest właściwie dusza, która rządzi całém ciałem. Otóż on sobie wyobrażał, że i Bóg tak samo jest duszą, która wydobywając ze siebie siły, rządzi owym światem mechanicznym. Jednakże Platon tak jest ostrożny w wyrażeniach, że nigdy nie powinniśmy mu przypisywać jakiejś duszy panteistycznej, rozlanej po całym świecie; owszem zawsze mówi on, że ta dusza jest rozumną, że ma w sobie całą energią życia i ruchu, że w niczém nie zmieszana z materyą, nigdy nie

działa mechanicznym sposobem, a zawsze według jakiegoś planu i dlatego, że ona sama jest dobrocią. Wszystkie te wyrażenia razem zestawione dają nam najdokładniejsze pojęcie jakiejś bożej osoby, bo Platon zawsze w ten sposób wyraża się o tej najwyższej duszy, która światem rządzi, że żadną miarą nie można jej odróżnić od osobistości. Zatem pytanie, czy Platon uznawał Boga osobistego, domaga się odpowiedzi affirmacyjnej.-

β.) To przychodzi tém łatwiej, gdy zastanowimy się nad drugim rodzajem dowodów, bo Platon istnienia Boga dowodzi nietylko ze zmian w świecie, lecz także z porządku i ładu, czyli celowości. Wiadomo, że on pierwszy z filozofów za przykładem mistrza przeprowadził celowość, że w świecie wszystko jest ułożone i wymierzone według planu z góry obmyślanego i zmierzającego do swego celu. Platon powiada, że w świecie przebija się celowość i że w nim widoczny jest zamiar, aby wszystkie jego części były w równowadze, a każda jednostka mogła w nim istnieć jak najlepiej bez względu na to, czy ona jest mniej albo więcej doskonałą. Ten ład i porządek, to opatrznościowe czuwanie nad częściami i całością każe nam przyjmować przyczynę najwyższą, która jest dobrocią, ale nie samą tylko dobrocią, lecz także owym najwyższym rozumem, który wszystko z góry ułożył, i tym sposobem mamy 2gi rodzaj dowodów, zapomocą którego od owego porządku w świecie wznosi się do idei dobrego Stwórcy. Tak więc Platon z dobroci Stwórcy dowodzi dobroci świata (w Tim.), a na odwrót z doskonałego istnienia świata, że jego przyczyna musi być rozumną i dobrą (we Filebie i Fedonie)

Ale wznosi się on jeszcze wyżej, bo powiada, bóstwo, czyli idea dobrego nietylko jest początkiem świata i racją jego bytu, lecz także jego ostatecznym celem i przeznaczeniem. Dusza ludzka trawiona jest bezustannie pragnieniem szczęścia, a to może ona znaleść tylko w posiadaniu prawdziwego dobra. (οὐδέν γε ἄλλο ἐστίν, οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ) Rep. IX. p. 586. e.).–

Że Platon jedno tylko przyjmował Bóstwo najwyższe, jakkolwiek różnemi imionami je nazywa, czy to ἀγαθόν czy θεός, czy nareszcie ψυχή, przebija to z licznych ustępów w jego pismach. Zresztą, już od zjawienia się filozofii eleackiej jedność bytu rzeczywistego tak się wrosła w umysły filozofów, że mówić o kilku bogach było już anachronizmem. W Parmenidesie zreszta, znajdziemy najoczywistsze dowody, że Platon w zupełności przyjmował jedność najwyższej idei, czyli co na to samo wychodzi, jedność najwyższego boga i bytu.–

Żeby zaś co do tego punktu nie zostawić żadnej wątpliwości, przytoczę ustęp z Timeusza (p. 31. b.), w którym zadaje sobie Platon pytanie, czy należy mówić o jednym świecie, czy o wielu, lub nawet o niezliczonych. Odpowiada, że świat może być tylko jeden, a to dlatego, że jest zrobiony według wzoru (κατὰ τὸ παράδειγμα), a ten (wzór) może być tylko jeden. Wzorem świata jest ów byt najwyższy. Otóż gdyby obok tego bytu najwyższego, który w sobie obejmuje wszystkie inne byty, czyli, jak Platon powiada, wszystkie żywe jestestwa dostępne myśli (πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα = tj. idee, które wyobrażał sobie Platon jako żywe istoty), gdyby obok tego był

drugi, to świat nie naśladowałby tych dwu bytów, lecz musiałby być zrobiony na wzór innego wyższego bytu, bo gdzie są 2 byty obok siebie, tam umysł koniecznie przyjmuje byt trzeci wyższy, pod który tamte podpadają (τὸ περὶ ἐκείνω ἔχον) i którego są częściami. Ale takiego drugiego bytu nie można pomyśleć, bo ten jeden wszystko w sobie mieści, co jest i co być może. Aby więc ten świat (τόδε) co do jedności (κατὰ τὴν μόνωσιν - właściwie co do samości tj. aby świat był jeden tylko) podobny był do najdoskonalszej istoty (τῷ παντελεῖ ζῴῳ tj. do Boga), dlatego ani dwóch, ani niezliczonych światów nie zrobił Stwórca (ὁ ποιῶν), lecz jedno to wyłącznie niebo powstało i póno będzie (εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστι τε καὶ ἔτ᾽ ἔσται).-

Z tego bardzo jasnego ustępu jest widocznem, że świat dlatego jest jeden, że ma być pod każdym względem podobny do swego pierwowzoru, a ten jest jeden tylko. Później zaś przekonamy się, że pierwowzorem świata to właściwie sam Bóg.-

Możnaby tu zarzucić Platonowi, że w Dziełach jego ciągle jest mowa o wielu bogach, któryto politeizm nie zgadza się z jego pojęciem Boga jednego, najwyższego. Lecz Platon wszystkie potęgi nazywa bogami; powiada nam, że idee to są bogi, że każda dusza ludzka jest bogiem, że rozum jest bogiem, że prócz tego w niebie mnóstwo jest bogów, którzy ustawicznie towarzyszą Jowiszowi przy oglądaniu idei, że gwiazdy są bogami, a nawet świat cały jest bogiem podpadającym pod zmysły, a obrazy owego boga przystępne tylko myśli. Tak więc mógł Platon nareszcie powiedzieć, że wszystko jest pełne bogów (πάντα πλήρη θεῶν). Jednakże są to tylko wyra-

żenia, które zawsze należy brać według znaczenia, jakie im Platon nadawał. Wyrazu θεός, jak wówczas było powszechnym zwyczajem, używa on bardzo często w znaczeniu przymiotnika i oznacza przez to coś boskiego, wyższego i w tém znaczeniu wszystko, co żyje, jest dla niego bogiem. Ale ile razy bierze to słowo w znaczeniu istoty najwyższej, bożej, ὁ θεός, wtedy ten rzeczownik z rodzajnikiem ὁ występuje jako jednostka, a nie rodzaj, pod który można wszystkie objawy podciągnąć. Że zaś wyrażał się sposobem popularnym nic w tém dziwnego, bo chciał przemawiać do przekonania wszystkich. A potém Ateńczycy byli nadzwyczaj drażliwi, gdy była mowa o bogach, tak że wielu mniej ostrożne wyrażenia przypłaciło nawet swém życiem, jak np. Sokrates. Mając więc wzgląd na to, powiada Platon, że wszystko jest napełnione duszami, lecz tak samo, że wszystko napełnione bogami, ale u niego bóg w znaczeniu zwykłem, popularném to mniej lub więcej doskonała dusza, a nie to samo co ὁ θεός, który wszystko stworzył i wszystkiem rządzi. Najwyższy Bóg Platona jest niezłożony, niezmienny, wieczny, poza przestrzenią, wyższy nad wszelkie warunki i materyalne stosunki. Gdy od ontologicznych atrybutów przechodzimy do moralnych, moglibyśmy z licznych ustępów dowieść, że w nim mieści się wszelkie życie i rozum i najwyższa potęga działania.–

I tak w Filebusie (p.30.c.) powiada Sokrates: Czyż więc idąc za owym argumentem nie powiemy lepiej, że, jak często wspominałem, jest w tym wszechświecie mnóstwo jestestw ujęte w należyte granice, a nad temi wszystkiemi rzeczami jakaś nie licha przyczyna stanowiąca i porządkująca lata i pory roku i miesiące, która z pełną

słusznością zowiemy mądrością i rozumem? (καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιότατ' ἄν.). Protarch: „Jak najsłuszniej." Sokr: Mądrość zaś i rozum bez duszy nigdy by być nie mogły"? Protarch: „Zaiste że nie". Sokr: „Powiesz zatem, że w naturze Jowisz (bo tego najwyższego Boga nazywa Jowiszem) jest jakaś duszą królewską i jakimś rozumem królewskim dla potęgi przyczyny, a we wszystkich innych jestestwach są jakieś piękno i niższe przymioty, mniejsza o to, jak je kto nazwać zechce." (Οὐκοῦν ἐν μὲν τῇ τοῦ Διὸς ἐρεῖς φύσει βασιλικὴν μὲν ψυχήν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, ἐν δ' ἄλλοις ἄλλα καλά, καθ' ὅτι φίλον ἑκάστοις λέγεσθαι). Widzimy tu wyraźnie, jaką przepaść kładzie Platon między tym jedynym bogiem, którego obdarza rozumem królewskim, a resztą bogów, przez co chce wyrazić, że on jeden ma prawdziwy byt i mieści w sobie potęgę działania i że takim jest dla przyczyny potężnej, dla potęgi swej siły. Takie ustępy znajdują się bardzo często u Platona i nie zostawiają wątpliwości, że jakichkolwiek używa on wyrażeń popularnych o bogach, to ponad wszystkimi umieszcza on jednego najwyższego, którego często nazywa abstrakcyjnym sposobem τὸ ὄν, a więc tak, jak dawniej Eleaci, lecz także ὁ θεός lub Jowisz najwyższy.-

Gość z Elei: „Cóż więc na Jowisza! czyż tak łatwo damy wmówić w siebie, że doprawdy ani ruchu, ani życia, ani duszy, ani rozumu niemasz w owym wszechświatym Bycie, lub że on nie żyje, nie myśli, niema wspaniałego i świętego umu (νοῦν) i zawsze trwa

jeden i niewzruszony"? (ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥαδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον νοῦν οὐκ ἔχον ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι;) Teetet: „Byłoby to o gościu z naszej strony bardzo niedorzecznie". Gość: „Lub czyż powiemy, że on ma rozum, ale niema życia?" Teetet: „Zaiste, że nie". Gość: „Lub może powiemy, że i rozum i życie ma, ale że ich niema w duszy?" Teetet: „A gdzieżby w takim razie miał On je posiadać?" Gość: „A skoro ma rozum i życie i duszę, czyż można utrzymywać, że Byt żywy jest pod każdym względem nieruchomym?" Teetet: „Wszystko to wydaje mi się niedorzecznością".-

Widzimy z tego, że nie można jaśniej wypowiedzieć tej myśli, że Byt jest jeden i osobisty; bo zważmy, że chodzi tu o byt prawdziwy i rzeczywisty, który, jak według Eleatów, tak i w mniemaniu Platona mógł być tylko jeden. Otóż ten byt rzeczywisty i pełny i prawdziwy obdarza Platon życiem, świadomością i ruchem, oczywiście nie ruchem udzielanym skądinąd, lecz wydobytym z siebie; tj. bezwzględnem i niezależnem działaniem. Jeżeli taki byt nie jest osobistym, to gdzież znajdziemy doskonalszy i pełniejszy? Zresztą, nie dziwmy się, że Platon często wyraża się mitologicznym czyli popularnym sposobem, wszak on to napisał te godne pamięci słowa: „Trudno jest znaleźć sprawcę i ojca wszechświata, a niepodobna, znalazłszy go, objawić go wszystkim.-

Bardziej jeszcze byt platoński okaże się osobistym, gdy rozważymy stosunek jego do wiecznych idei. Pytanie to bardzo ważne i już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Ojcowie kościoła

którzy zostawali pod wpływem filozofii platońskiej, zastanawiali się nad tém, czy ten Bóg (Platona) mieści w umyśle swoim owe idee, czy też one istnieją niezależnie, zewnątrz niego, od wieków, a on tylko jak we wzór w nie się wpatruje. Kwestyą tę zostawiam na później, bo wpierw powinniśmy się zastanowić nad stosunkiem Boga do świata. Skoro ten Bóg świat stworzył, powinniśmy przejść do kosmologii Platona, a że ta mieści się w najgłębszym jego dyalogu, Timeuszu, więc nie potrafimy lepiej jéj wyłożyć, jak dając jego rozbiór.-

Kosmologia Platona - rozbiór Timeusza.

Ze wszystkich dzieł Platona Timeusz jest najciemniejszém i najtrudniejszém do zrozumienia, wynagradza jednak cierpliwe natężenie czytelnika odkrywaniem nadzwyczaj pięknych i głębokich jużto mytów, jużto dogmatów religijnych i filozoficznych, powiązanych ze sobą w misterny całokształt. Dzieło to témbardziej zasługuje na uwagę i pilne rozważanie, że jestto nietylko zarys, lecz kompletnie wykonany obraz rozwoju świata od pierwszego chaosu, poprzez liczne kosmiczne astronomiczne i geologiczne ewolucye, aż do powstania żywych jestestw na ziemi, a nareszcie ludzkiej cywilizacyi.- Zapewne często już przed Platonem, jak uczą dzieje filozofii greckiéj, kusili się mędrcy rozmaici o podobne systemy, ale pomijając już ich niższość naukową i stylistyczną, ma Timeusz osobne zalety i to niezwykłe, że ondoszedł nas w komplecie, podczas gdy tamte ocalały tylko w ułamkach. A także wśród dzieł Platona ma Timeusz wyjątkowe znaczenie. Nieśmiertelny filozof nie opracował systemu swego, jak to robili jego następcy,

zwłaszcza średniowieczni i nowożytni, każde dzieło jest poświęcone jednéj lub kilku zagadkom metafizycznym, ale systematycznego wykładu lub związku w jego pismach nadaremniebyśmy szukali. Jeden Timeusz jest systematycznym wykładem nauki o świecie, jaką wyznawał Platon. Pod tym więc względem dyalog ten nietylko jest unikatem w dziełach Platona, lecz i w całéj starożytnéj literaturze, z którym ani ułamki poprzedników, ani dzieła następców, najczęściéj także zagubione, nie dadzą się porównać. Jak Panteon rzymski jest jedynym w swoim rodzaju gmachem na powierzchni ziemi, tak Timeusz jest jedynym w swoim rodzaju utworem w literaturze starożytnéj.—

Timeusz jest widocznie dalszym ciągiem Rzeczypospolitéj. Wprawdzie księgi o Rzeczypospolitéj stanowią odrębną i skończoną, nie zapowiadającą ani potrzebującą dalszego ciągu całość, lecz sam Timeusz przedstawia się jako kontynuacya.

„Wczoraj (powiada Sokrates na wstępie) główna treść moich rozpraw była o rzeczypospolitéj, jaka i z jakich mężów złożona wydawać mi się może najlepsza." (p. 17. c.) Streściwszy po krótce swoją teoryą polityczną, wyraża Sokrates życzenie, aby społeczeństwo, które w X księdze o rzeczypospolitéj pokazał wychowaniem od kolebki do grobu ku wszelkim cnotom obywatelskim, teraz okazało się działającém. Chciałby, jak mówi, ażeby jestestwa, które dotąd były tylko malowane, okazały się w pełni rzeczywistości i życia, czyli innemi słowy, żeby ktoś idealne społeczeństwo, którego życie i prawa w najmniejszych szczegółach skreślił Sokrates w stanie spokoju

i chowania się, okazał teraz w praktyce, wśród niebezpieczeństw i wojennej wrzawy, gdyż to będzie najlepszą próbą, czy wychowanie polityczne, przezeń skreślone, jest słuszne, czy nie. Sokrates dodaje, że on nie czuje się na siłach, aby spełnić takie zadanie i porucza to swoim towarzyszom. Jest ich trzech: Kryczyasz, Hermokrates i Timeusz.

Kryczyasz jest gotów spełnić życzenie mistrza i zabiera się do opowiadania wielkiego przedhistorycznego wypadku, który miał miejsce w Atenach przed 10,000 laty (oczywiście liczy od roku, w którym miała miejsce rozmowa). Był on 10 letnim chłopcem, gdy pewnego razu dziad jego, liczący lat 90, rozpowiadał o jakimś micie przywiezionym przez Solona z Egiptu, a odnoszącym się do pierwotnych dziejów Attyki. Jestto słynny mit o Atlantydzie i walce jéj mieszkańców z przedhistorycznymi Ateńczykami. (Według wyobrażeń starożytnych Atlantyda leżała w Oceanie atlantyckim i uchodziła za siedzibę jakiegoś znakomitego społeczeństwa; później zapadła się w morze. W nowszych czasach uważano ją za Amerykę.) W téj walce mieszkańcy wyspy Atlantydy zostali od Ateńczyków pobici; Kryczyasz, wnosząc z tego, że ówczesne społeczeństwo ateńskie było znakomite, chce okazać w praktyce społeczeństwo Sokratesa. Jednakże chociaż zabiera się do tego opowiadania, nie dopuszczają go do słowa i dopiero w innym dyalogu tak zwanym Kryczyaszu, opowiada ten głęboki i ciekawy mit. Teraz zgadzili się wszyscy, żeby Timeusz z Lokri, który, jak mówi Kryczyasz „spas wszystkich najlepiéj zna astronomią, i najwięcéj oddawał się poznawaniu natury wszechświata,‟ naprzód mówił, zacząwszy od powstania świata, a skończywszy na

Rkp. 8421 III

naturze człowieka. Po nim przyszedł Krytyasz opowiedzieć ów mit zasłyszany od dziada, a przywieziony z Egiptu przez Solona. Tym sposobem Krytyasz będzie naturalnie kontynuacyą Timeusza, tak jak ten jest dalszym ciągiem, choć luźnym, Rzeczypospolitéj.–

Pomodliwszy się do Boga, „bóć wszyscy, powiada, co choć trochę rozumu mają, zabierając się do jakiejkolwiek sprawy małéj czy wielkiéj, zawsze Boga wzywają”– Timeusz wygłasza zasadę metafizyczną, na któréj polega budowa filozofii platońskiéj, że 2 są rodzaje istnień, byt prawdziwy, ciągle istniejący, który nigdy nie powstaje, (τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) i to, co powstaje, ale nigdy nie jest rzeczywiste (τὸ γιγνόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε), pierwszy daje się objąć myśleniem, rozumem, skoro zawsze jest na ten sam sposób (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν), drugi dostępny jest opinii zapomocą wrażeń zmysłowych bez udziału rozumu, skoro powstaje i ginie, ale nigdy nie jest rzeczywisty (τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν p. 28.a.) To rozróżnienie na samym wstępie jest potrzebne, bo Timeusz chce niém usprawiedliwić swe stanowisko i wartość teoryi, którą będzie wygłaszał. Timeusz mając rozprawę o rzeczy znikoméj, o świecie doczesnym, oświadcza wręcz, że to, co powie, nie jest prawdą absolutną, lecz tylko mniemaniem, gdyż według Platona wiedza (ἐπιστήμη) i prawda (ἀλήθεια) odnoszą się tylko do tego, co jest, to zaś, co powstaje, nie jest przedmiotem wiedzy lecz wiary (πίστις). Jak do powstawania ma się istność, tak do wiary prawda (ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια p. 29.c.)

Kiedy Platon w innych dyalogach wykłada jakiś problem metafizyczny, zawsze go przedstawia jako prawdę absolutną, to jest z jednej strony jako wiedzę, a z drugiej jako prawdę; ile razy zaś mówi o naukach przyrodzonych, tyle razy przedstawia to jako opinio (widzi mi się) i taka opinio nie ma pretensyi do absolutnej prawdy.- Stąd Timeusz wypowiadając swoją opinię o świecie, nie żąda dla niej większej wiarogodności niż dla dawniejszych.-

Timeusz zaczyna od aksyomatu, wszystko, co powstaje, musi powstawać z jakiejś przyczyny, nic bowiem nie może się rodzić bez żadnych początków (πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.) Dla jakiej przyczyny powstanie wszystkich rzeczy i cały wszechświat Stwórca ułożył? (δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν; p. 29 e.). Platon odpowiada: Stwórca świata był dobry, a będąc dobrym nie znał on nigdy w żadnej rzeczy najmniejszej zazdrości, tej zaś nie mając, chciał, aby wszystko stało się jak najbardziej do Niego podobne. Chcąc więc Bóg, aby wedle możności wszystko było dobre, a nic złego, zastawszy wszystkie rzeczy widzialne nie w stanie spoczynku lecz bez miary i porządku poruszające się, doprowadził je z nieładu do porządku, gdyż sądził, że to daleko lepiej (πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας Tim. p. 30. a). Chcąc zaś, aby świat ten był najpiękniejszy wlał w niego duszę rozumną. Gdy ta dusza po całym chaosie pierwotnym się rozlała, wtedy ruch pierwotny zaczął nabierać jakiejś miary i porządku i ułożył się nareszcie w

ładny świat. Powiemy więc z prawdopodobieństwem (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα) że świat ten doprawdy przez Opatrzność Bożą stał się zwierzęciem z duszą i rozumem (τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τῇ τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν p. 30.b.). Według Platona świat jest jeden dlatego, bo jest podobny do Boga, który także jest jeden, jak już wyżej powiedzieliśmy.—

Platon opisuje teraz szczegółowo, w jaki sposób świat powstał. Ten pierwszy chaos był zupełnie niewidzialnym i nawet nie można było o nim powiedzieć, czy jest czémkolwiek. Ponieważ żadna rzecz niemoże być widzialną bez ognia i dotykalną bez ziemi, więc Bóg wziął te 2 pierwiastki albo żywioły, mówiąc językiem starożytnych i z nich świat utworzył. Jednakże, żeby połączyć 2 rzeczy tak bardzo od siebie różne, jak ogień i woda, potrzeba było węzła; najlepszym zaś węzłem jest rzecz trzecia, mająca z tamtémi coś wspólnego. Tu Platon rozbiera znów tę kwestyę matematycznie. Gdyby, powiada, ogień i ziemia były płaszczyznami, toby wystarczała 1/3 część rzeczy, która wyraża proporcyą między ogniem i ziemią, ale że ogień i ziemia według opinii Pytagorejczyków, którą Platon w późniejszych latach zupełnie przejął, są ciałami albo bryłami, więc do wyrażenia proporcyi dwóch brył potrzeba dwóch równań, czyli podwójnego węzła, a tym są, jak wiadomo, 2 drugie żywioły, powietrze i woda.— W ten sposób otrzymamy 2 proporcye: ogień ma się tak do powietrza, jak powietrze do wody - i znów: jak powietrze ma się do wody, tak woda do ziemi. Tak więc wszystkie 4 żywioły zostały połączone w zgodną całość, a nic z nich nie pozostało zewnątrz świata. Skoro

zaś nic nie pozostało poza światem, nie może on zniknąć, nie może doznać czy uszkodzenia czy modyfikacyi; ten tylko, który go zrobił, może go znowu rozwiązać (p. 32.c.)

Świat jest na zewnątrz zupełnie zamknięty i gładki, bez oczu, uszu, rąk lub innych organów, bo zewnątrz niego niema nic, coby w siebie wciągał, czémby się karmił, czegoby potrzebował do doskonalenia się - on wystarcza sam sobie, jest αὐτάρκης, co Grecy uważali za największy przymiot bogów, a że jest kształtu kulistego, więc Platon wyobraża go sobie jako istotę nadzwyczaj doskonałą, bo najdoskonalszą ze wszystkich form stereometrycznych jest kula. Tak doskonała istota musi mieć oczywiście ruch, bo ruch jest objawem, a zarazem i warunkiem życia; ponieważ zaś ze wszystkich ruchów (Platon wylicza ich 7 gatunków) najdoskonalszym jest ruch sferyczny, kołujący, gdyż ten ruch ciągle wraca w siebie i najwięcej zbliża się do myślenia, przeto Bóg nadał jéj tę formę ruchu. (W nowszych czasach rozmaici materyaliści chcą tak zwaną samowiedzę wyrazić jako ruch kołujący). Tak więc świat, który jest poniekąd drugim bogiem, składa się z ciała i duszy; ciało jest kuliste, wszędzie równe i gładkie, a dusza wśrodku téj kuli kosmicznej przenikając wszędzie rozciąga swe działanie, całość zaś wciąż kołem się toczy i stanowi obraz niekuistego, najwyższego Boga (p. 33a - p. 34.a.)

Timeusz ostrzega, że w formacyi świata dusza nie jest młoda, lecz stara, bo ona rządzi światem. Toteż bardzo starannie przed utworzeniem świata złożył ją Bóg z 3 pierwiastków. Pierwszy pierwiastek jest niezmienny, nie dający się dzielić (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ

ἐχούσης οὐσίας p. 35.a); moglibyśmy go nazwać identycznym (to co zawsze jest to samo, a to oznacza u Platona ideę). Drugi pierwiastek jest podzielny, materyalny, urzeczywistniający się w ciałach (τῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς i.e. οὐσίας). Trzeci pierwiastek jest pośredni, utworzony przez pomieszanie w równej mierze obu poprzednich (τρίτον ἐξ ἀμφοῖν).

Dla objaśnienia dodam, że pierwsze 2 pierwiastki przedstawiały się Platonowi przy rodzeniu się jestestw. W jestestwach zawsze wraca ta sama forma rodzajowa, więc to jest odblask pierwiastka identycznego; lecz ta forma objawia się zawsze w nowych kształtach, jest zawsze czémś innném i to dla Platona było drugim pierwiastkiem. Te 2 pierwiastki napotkaliśmy już u Pytagorejczyków monadyczny, męski i żeński.

Wszystkie 3 pierwiastki Bóg Stwórca w jedno zmieszał, a potém substancyą duszy według matematycznéj proporcyi w świecie rozdzielił. Pomijam te proporcye bardzo szczegółowo obliczone. Przedstawiały one nadzwyczajne trudności już dla starożytnych autorów (zob. Plutarch: De animae procreatione in Timaeo), a dla nas owe trudności bynajmniéj się nie zmniejszyły (zob. August Böckh: Ueber die Bildung der Weltseele im Timaeus - Kleine Schriften III. p. 109-180. Leipzig 1866.) Poprzestaję na ogólném twierdzeniu, że dusza świata rozmieszczona została w świecie według zasad harmonii. Z 3 jéj pierwiastków niezmienny lub identyczny (ἡ ταὐτοῦ φύσις) jest umieszczony w sferze ostatniéj świata, gdzie ciągle tym samym sposobem i bez rozdzielenia koło się toczy. Tą najwyższą sferą są, oczywiście gwiazdy

stałe i te miały według pojęcia starożytnych ciągle ten sam ruch kołujący dokoła ziemi, a zatém najdoskonalszy, podczas gdy planety wprowadzały zawsze w rozpacz astronomów, bo odbywały najdziwaczniejsze przechadzki po niebie, skąd téż otrzymały swą nazwę. Otóż rotacyom tych planet, z których każdy jest zawieszany na niższej jakiejś sferze; przewodniczy drugi pierwiastek, zmienny lub różny (ἡ θατέρου φύσις) i ten ma pod swoją dyrekcyą 7 sfer niższych, tj. owych 5 planet, księżyc i słońce. Gdy najwyższa czyli ostatnia sfera toczy się na prawo, siedm sfer niższych czyli wewnętrznych toczy się w stronę przeciwną na lewo. W środku świata jest umieszczona ziemia, jako olbrzymia kula

„A gdy rodzic świata (ὁ γεννήσας πατήρ) zobaczył, że świat porusza się i żyje i stał się rozkoszą dla wieczystych bogów, postanowił go jeszcze bardziej zrobić podobnym do wzoru swego" (p. 37.d.) Ponieważ wzór tj. Bóg jest wieczny, a wieczność nie dała się wprost udzielić stworzonemu światu, chciał Bóg przynajmniej dać mu obraz wieczności i stworzył czas. Czasu nie było przed stworzeniem świata, ale i po stworzeniu by go nie było, gdyby nie było miary, według której można chwile tego czasu oznaczyć. To stało się powodem, że Bóg gwiazdy stałe umieścił na najwyższej sferze świata, gdzie identyczność a zatém najrozumniejsza część duszy przebywa, słońce zaś i 5 planet umieścił na sferze, której przewodniczy zmienność, a zatém mniej rozumna część duszy i ich obroty tak urządził, że się stają doskonałemi miarami czasu. Obrót sfery gwiazd stałych oznacza dzień jeden, sfery księżycowej jeden miesiąc, a słonecznej jeden rok. Wśród tych obro-

łów różnorodnych ziemia spoczywa wśrodku świata, nieruchoma, zgęszczona naokoło osi świata, która niby olbrzymie wrzeciono spiżowe przechodzi przez środek tegóż, a ruchem swoim wprawia w obrót sferę gwiazd stałych, przezco dzień i noc powstaje. Nietylko sfera gwiazd stałych obraca się około osi świata w ciągu 24 godzin, lecz także planety, choć mają jeszcze odrębne skomplikowane ruchy. Uczeni spierają się o to, czy Platon uważał oś za ruchomą, czy nie, i czy ziemię uważał za spoczywającą nieruchomo, czyteż nadawał jéj obrót koło osi, coby było olbrzymim postępem w astronomii. Zdania nowszych uczonych dają się sprowadzić do 3 hypotez. Boeckh twierdzi, że i oś i ziemia była u Platona nieruchoma. Grote przypuszcza, że Platon i osi i ziemi nadawał obrót 24 godzin. Nareszcie Ueberweg postawił coś pośredniego, że ruch ziemi jest relatywny: to znaczy, że jeżeli w ciągu 24 godzin oś świata obróci się od lewéj ręki do prawéj, to w tym samym czasie ziemia obraca się w odwrotnym kierunku. Wtedy wobec sfer niebieskich ziemia byłaby nieruchomą. Prawdopodobnie Platon tak rzecz rozumiał, jak Boeckh tłómaczy. Twierdzenie Grotego przypisuje Platonowi oczywisty nonsens, bo jeżeli uważamy, że według Platona ziemia obracała się naokoło swéj osi w ciągu 24 godzin i tak samo gwiazdy na najwyższej sferze, to wtedy dla naszych zmysłów nie byłby widzialnym żaden obrót gwiazd, gdyż te 2 ruchy odbywałyby się równolegle. Grote powiada, że nie należy Platonowi przypisywać zawsze konsekwentnych twierdzeń, lecz my nie mamy żadnego powodu przypisywać mu oczywistéj kontradykcyi. - Przyjąwszy odległość księżyca od ziemi = 1, będzie odległość słońca = 2, Wenery = 3, Merkurego = 4, Marsa = 8, Jo-

wiaza = 9, Saturna = 27. Pochyłość ekliptyki tłumaczy Platon tem, że sfery niższe są mniej doskonałe od sfer gwiazd stałych. W starości podobno Platon żałował, że umieścił ziemię w środku świata, mówiąc, że to miejsce należy się komuś lepszemu, prawdopodobnie ogniowi, który, jak wiadomo, Pytagorejczycy w środku świata umieszczali. (Plutarch: Quaestiones platonicae 8. Numa c. 11).-

Takie mniej więcej jest umieszczenie świata widzialnego według Platona. Każde ciało niebieskie uważa Platon za coś boskiego i tak suma ciał niebieskich przedstawia nam sumę bogów widzialnych i zrodzonych (θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν p. 40 D.). Tu oczywiście nasuwała się Timeuszowi okazya, żeby coś powiedzieć o bogach mitologicznych, których wyznawała Grecya i tu spotykamy się z bardzo ciekawem i charakterystycznem oświadczeniem Platona. Dopóki chodziło o powstanie świata i o bogi kosmologiczne (tj. ciała niebieskie), gdzie przez Bóg oznacza tylko istotę obdarzoną tak doskonałym ruchem, że można ten ruch uważać za życie, Platon nie wahał się bez ogródki wypowiedzieć swego zdania; nie uważał go prawdzie za prawdę absolutną, lecz tylko za mniemanie prawdopodobne, jednak nie gorsze od mniemań swoich poprzedników. Gdy teraz przychodzi kolej na bogów wszechdawnych (mitologicznych) oświadcza Platon: „O ich pochodzeniu powiedzieć coś i poznać ich nie potrafię, bo to za wielkie dla mnie zadanie; poprzestanę na tem, co przedemną powiedzieli ci, co byli potomkami bogów, boć oni dobrze musieli znać rodziców swoich. Niepodobna nie wierzyć synom bogów, nawet gdy mówią bez prawdopodobnych i koniecznych dowodów, boć skoro o domowych spra-

wach donaszą, (jak mówią), należy słuchać prawa i wierzyć im (ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον p.40 e.). W ten więc sposób wedle nich wypada nam trzymać i twierdzić o pochodzeniu tych bogów (οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω, p.40.e.) Tutaj widzimy, że co do bogów wyznawanych przez państwo Platon nie chce afirmować, ani, że ich istnienie jest bezwzględną prawdą, bo wtedy wkroczyłby w dziedzinę metafizyki, ani, że jest prawdopodobnem mniemaniem, bo w takim razie musiałby polegać na jakichś zmysłowych dowodach, których używają nauki przyrodzone i dlatego zupełnie się opiera na tradycyi.

„Ziemi i Nieba (Uranosa) dziećmi byli Ocean i Tetys, a z nich rodzą się Kronos i Rea i wszystkie tych krewniaki. Z Kronosa zaś i Rey rodzą się Jowisz i Hera i wszyscy, którzy, jak wiemy, uchodzą za ich braci, lub znowu za synów tychże” (p.41.a). W tych kilku słowach wypowiada Platon swe zdanie o bogach wyznawanych przez państwo greckie. Nasuwa się pytanie, dlaczego Platon tak mało zajmuje się tymi bogami, kiedy z drugiej strony w księdze o rzeczypospolitej i o prawach tak wielki kładzie nacisk na kult publiczny mitologicznych bogów i religią. Naprzód nasuwa się tu myśl, której trudno nie przyjąć, że Platon zrobił to z bojaźni. Wiedział on dobrze, na jakie prześladowanie narazili się filozofowie dawniejsi, ilekroć prawili o bogach i chociaż był przekonany, że jest jeden bóg najwyższy, a owe bogi podrzędne to są tylko dusze, gdyż, jak wspomniałem, nawet dusze ludzkie uważał za coś boskiego, to jednak nie miał odwagi tego wypowiedzieć, pomny na słowa skargi przeciw

Sokratesowi, że popełnia niesprawiedliwość nie czcząc bogów, które czci miasto, lecz wprowadzając nowe. Gdyby więc Platon ogłosił bogami gwiazdy, powiedzieliby, że to bogi nowe, a gdyby odrzucił mitologiczne, toby mu zarzucali, że nie czci tych, co miasto.-

Drugim powodem ostrożności Platona w mówieniu o bogach mitologicznych było przekonanie, że religia i połączone z nią teologiczne mniemania nie polegają na samych badaniach naukowych, lecz przeważnie na tradycyi. Mojem zdaniem jestto główna racya, dla której Platon nie chce tutaj wchodzić w spekulacye filozoficzne, tylko odsyła czytelnika do tradycyi, bo każda religia nawet najmniej rozwinięta u ludów przedchrześciańskich rozpoczyna się kilku prawdami lub fałszami, które za nią uchodzą, i są przyjmowane z wiarą, a Platon właśnie afirmuje element wiary, bez którego nicbyśmy o bogach nie wiedzieli. Potém Platon w innych książkach pisał o urządzeniu rzeczypospolitej i kultu publicznego, nie miał więc powodu, ażeby tutaj przez nastawanie na wszystkie genealogie bogów mitologicznych podcinać w samym zarodku ich kult, zwłaszcza, że do wychowania publicznego kult bogów mitologicznych i związane z nim instytucye kapłańskie były koniecznie potrzebne.

Niektórzy, jak Martin (Etudes sur le Timée II. p. 146) przypuszczają, że Platon to mówi ironicznie; nie mamy jednak powodu wyczytywania tu ironii, ponieważ w innych dyalogach Platon wyraża się o dawnych tradycyach i religii Attyki zawsze z uszanowaniem, mówiąc, że to nie są przedmioty należące do filozofii.-

Grote nareszcie twierdzi (II p. 261), że Platon tutaj niczém się

nie różni od sofistów, którzy utrzymywali, że o bogach nic wiedzieć nie można i cytuje to, co mówi Protagoras na początku swej książki: „o bogach nie umię powiedzieć, czy są i jakimi są, bo wiele mam ku temu przeszkód" (περὶ δὲ θεῶν οὔτε εἰ εἰσιν, οὐδ' ὁποῖοί τινές εἰσιν, δύναμαι λέγειν· πολλὰ γὰρ ἐστι τὰ κωλύον-τά με. zob. Sext. Empir. adv. Math. IX. 56). Zważywszy jednak, że Platon nie wyraża najmniejszego powątpiewania co do istnienia najwyższego Boga, Demiurga, stwórcy świata, a potém wszystkich dusz czy planetarnych, czy kosmicznych, czy ludzkich, które wszystkie uważa za rodzaj niższych bogów, i że dlatego nic nie mówi o bogach mitologicznych, ponieważ nie podpadają pod zmysły (zwracam uwagę, że Platon często odróżnia bogów widzialnych tj. gwiazdy, od mitologicznych, które się czasem pokazują a czasem nie według woli) musimy zaprzeczyć twierdzeniu, jakoby Platon zgadzał się w téj mierze ze sceptycyzmem Protagorasa.

Potém tak opowiada daléj: „Gdy zatém wszyscy bogowie powstali, tak ci, którzy widzialnie krążą, jak ci, którzy się ukazują, gdy zechcą (ὅσοι τε περιπολοῦσι φανερῶς καὶ ὅσοι φαίνονται καθ' ὅσον ἂν ἐθέλωσιν) do nich rodzic wszechświata (ὁ τόδε τὸ πᾶν γεννήσας) tak mówi: Bogi bogów, których ja jestém Stwórcą i Ojcem (δημιουργὸς πατήρ τε), a wy dzieła moje, co przezemnie się stało nie może rozwiązać się bez woli mojéj. Wprawdzie wszystko, co spojone jest, da się także rozwiązać, jednakże źleby było chcieć rozwiązać to, co pięknie jest spojone i co ma się dobrze. Dlatego wy także, skoro ście powstali, nie jesteście zupełnie nieśmiertelnymi lub nierozwią-

zalnymi, nigdy jednak się nierozpadniecie (λυθήσεσθε) ani prawu śmiertelności podlegniecie, gdyż moja wola jest dla was większym i silniejszym węzłem niż węzły, które was związały w chwili powstania waszego". Widzimy, że Platon używa tu pewnego argumentu, który i dzisiejszéj metafizyce nie jest obcy. Tym argumentem, najsilniéj przemawiającym za nieśmiertelnością duszy, jest to, że nawet Bóg, który jeden mógłby duszę zniszczyć, nie niszczy jéj, boby się to sprzeciwiało Jego dobroci i mądrości.

Po téj przemowie wzywa Demiurgos bogów, aby oni stworzyli 3 rodzaje istot, których dotąd niema na świecie, a bez których świat byłby niekompletnym tj. rośliny zwierzęta i ludzi. Sam Demiurgos stworzyć ich niechce, bo dzieła rąk jego są tak doskonałe, że on nigdy nie zdobędzie się na ich zniszczenie, czyli są nieśmiertelne i boskie, pozostawia więc innym bogom przyprowadzenie ich do bytu. Ponieważ jednak z 3 rodzajów, które mają powstać na ziemi tj. z roślin, zwierząt i ludzi, ludzie mają mieć jednę część nieśmiertelną, przeto Demiurgos musi się także choć w części przyczynić do téj wielkiéj pracy kosmologicznéj, czyli musi stworzyć dusze ludzkie. W tym celu wraca do Krateru, w którym był zmięszał duszę świata i z tych samych 3 pierwiastków, ale mniéj dokładnych i jakoby z ich resztek nową robi mieszaninę, z któréj formuje dusz tak wiele, ile jest gwiazd. Następnie każdą duszę umieszcza na jednéj gwiazdzie i każdéj tłómaczy jéj prawa i przeznaczenie. Nakoniec bogowie niżsi biorą te dusze z gwiazd i wprowadzają w ciała ludzkie, przez siebie ulepiane, a każda dusza będzie miała swoje urodziny na ziemi, gdy połączy się

z ciałem i dwiema niższemi duszami. Pierwszem następstwem tego połączenia duszy z ciałem jest czucie i wrażliwość zmysłów i władza poruszania z całym tłumem radości i boleści, pragnień i strachu itd. Za, to natwratni nieprzyjaciele duszy, z którymi ona walczyć i nad którymi zapanować musi, jeżeli chce wieść żywot sprawiedliwy. Co gdy się jéj uda, wraca po śmierci na gwiazdę, z któréj spadła. Jeżeli zaś uległa w walce, rodzi się poraz drugi i to już w niższym organiźmie, naprzód w kobiecym, a jeżeli grzeszy podczas swéj egzystencyi kobiecéj, rodzi się zwierzęciem i to coraz niższém, dopóki nie odniesie zupełnego zwycięstwa nad śmiertelném ciałem i nie powróci na swą gwiazdę.-

Demiurgos stworzywszy dusze nieśmiertelne, porucza innym bogom stwarzanie dusz i ciał śmiertelnych, oraz każe im czuwać nad ludźmi, aby ci nie ponieśli żadnéj szkody, chyba że sami zawinili.- Demiurgowi słusznie zależy na tém, że nie chce uchodzić za sprawcę złego (p. 42 d. e.).-

Bogowie, chcąc naśladować ojca swego, specyalnie przystępują do dzieła. Biorą z 4 żywiołów, ile im potrzeba i lepią z nich ciała pod warunkiem jednak, że cząstki tych ciał kiedyś do swoich powrócą żywiołów. Tu Platon szeroko rozwodzi się nad anatomią, fizyologią, psychologią, i patologią, co pomijam; podnoszę tylko jedno pojęcie, które dominuje w Platonie tj. pojęcie teleologii. Każda nawet najmniejsza cząsteczka ma według Platona swoje przeznaczenie i jest z góry przez Boga obmyślaną. Jestto oczywiście przesada, lecz to się zwykle zdarza myślicielowi, który po raz pierwszy

wpadnie na jakąś piękną i nową myśl i chce z niéj wydobyć wiele następstw. – Widzimy więc, że Platon stoi na stanowisku wręcz przeciwnem niż Darwin i jego zwolennicy. – Dusza jest obdarzona podobnym ruchem, co dusze świata tj. ruchem cyrkularnym i dlatego bogowie zamykają ją w głowie, która jest okrągłą jak kosmos i tylko rotacyjnych używa ruchów. Głowa, najszlachetniejsza część organizmu ludzkiego ma panować i rządzić, a reszta ciała ma słuchać i usługiwać.

Ciało ma 6 ruchów niższego rodzaju, ono się karmi i czuje, a wskutek tego wystawione jest na gwałtowne perturbacye, które psują regularne i harmonijne ruchy cyrkularne duszy, przebywającéj w głowie. Z początku perturbacye są tak wielkie, że dusza wstąpiwszy do ciała, zostaje pozbawiona zupełnie przytomności i rozumu. Z czasem jednak gwałtowność tych perturbacyj cielesnych ustaje, a dusza bierze górę nad ciałem; obieg duchowy staje się regularniejszym i dusza przez dobre wychowanie staje się coraz rozumniejszą, coraz więcéj zdyscyplinowaną. Aby się to stało, potrzeba ciągłéj walki i czuwania nad sobą. Jeżeli dusza się opuszcza w téj walce, wtedy dostaje się pod panowanie ciała, popada w odrętwienie i schodzi do Hadesu nie udoskonalona i bez pożytku (p.44.c).

Bogowie ulepiwszy ciało spostrzegli wkrótce, że głowa sama istnieć nie może, bo spadłszy na równinę, nie mogłaby się poruszać i wydostać w górę i dlatego umieścili ją na ciele, niby na rusztowaniu, zaopatrzoném w ręce i nogi ku podporze i obronie (p.44e.). Nie będę tutaj wchodził w szczegóły, które Platon w Timeu-

szu wykłada o sercu, wątrobie i o wszystkich innych częściach ciała, przytoczę tylko jego dość ciekawą teoryę widzenia. Z tej samej troskliwości, co przedtém, umieścili bogowie na przodzie głowy czoło, a pod niém oczy i w nich zamknęli część tego światła, które zewnątrz nas świat rozświeca. Za dnia widzimy tym sposobem, że światło zamknięte w naszych źrenicach wydobywa się z nich i zlewa ze światłem zewnętrznem. Gdy się oba światła zmieszają, wysyłają od każdego przedmiotu, o który uderzą, pewne poruszenia (Dzisiaj powiedzielibyśmy fale) do oka, a z oka do duszy i tak sprawiają wrażenie widzenia. W nocy nie widzimy, bo światło òcz naszych, chociaż wydobywa się nazewnątrz, nie znajduje światła żadnego w przestrzeni sobie odpowiedniego i gaśnie w ciemnościach. Oczywiście światło w oczach zamknięte, wychodząc ciągle, musi zupełnie zginąć. Żeby temu zapobiedz, obmyślili bogowie ochronę w powiekach, które zamykają światło i zabraniają mu wyjść zwłaszcza podczas nocy. Światło tedy, nie mogąc wychodzić, rozlewa się wewnątrz organizmu i sprawia zaśnięcie ze snami lub bez snów według większego lub mniejszego uspokojenia się ruchów wewnętrznych (p. 45).–

[Zob. także: von Baumhauer, De sententiis veterum philosophorum graecorum de Visu, Lumine et Coloribus. Utrecht 1843. Zob. p. 106-112. p. 147)

Platon zastanawia się dalej bardzo pięknie nad pożytkiem zmysłu widzenia i unosi się nad tém, iż wszystkie najważniejsze prawdy dochodzą do nas przez oczy, nie w tém znaczeniu, w jakiém dzisiaj chcą Sensualiści, lecz że oczy odsłaniają nam ruchy gwiazd, następstwo dni, zmiany pór roku i przezto przypominają nam

idee matematyczne i z niemi połączoną ideę harmonii i rytmu.- Idee te przeszły do Platona także od Pytagorasa i odgrywają u niego wielką rolę, ponieważ dusza, poznawszy je, stara się układać według owéj harmonii, którą dostrzega w ruchu ciał niebieskich. Zresztą o tém będziemy jeszcze mówili przy polityce Platona. Człowiek jednak nie byłby jeszcze kompletnym, gdyby w ciele jego była tylko dusza nieśmiertelna; dlatego bogowie niżsi stworzyli i wprowadzili w człowieka jeszcze 2 dusze śmiertelne, które są póty w ciele, póki dusza nieśmiertelna. Te 2 dusze różnią się tém od pierwszéj, że są pozbawione rozumu; podczas gdy pierwsza przedstawia pierwiastek myślący i jest w głowie, z 2 drugich jedna θυμός przedstawia odwagę i przebywa w piersiach, gdzie przewodniczy wszystkim szlachetnym popędom człowieka, druga ἐπιθυμία obejmuje w sobie wszystkie niższe dążności i chuci i przebywa w brzuchu. Platon przedstawia te 3 dusze w bardzo pięknéj alegoryi, o któréj już mówiłem przy Fedrosie. Duszę nieśmiertelną przyrównywa on tam do woźnicy stojącego na rydwanie, a dusze śmiertelne do 2 rumaków ciągnących ten rydwan. Otóż cała sztuka człowieka polega na tém, żeby te 2 konie, z których jeden chce iść w górę, a drugi ciągnie na dół, utrzymać w równowadze i przejść przez życie. Według Timeusza wszystkie dusze ludzkie są przeznaczone na to, żeby ożywiały jakieś ciało. Jeżeli więc dusza podczas swéj pielgrzymki szczęśliwie przebędzie wszystkie pokusy, na które naraża ją pobyt w ciele, wtedy, jak już wspomniałem, wraca na swą gwiazdę i tam zostaje na zawsze. Jeżeli zaś uległa pokusom, wtedy musi się drugi raz odro-

dzić na ziemi i dla takich dusz stworzyli bogowie zwierzęta. Najszlachetniejszemi zwierzętami według Platona są ptaki. Ci więc ludzie, którzy zachowali w sobie coś boskiego, ale prowadzili życie lekkomyślne, odrodzą się ptakami. Ludzie grubszej natury, którzy więcej zwracali się do zmysłowości, ale którzy jeszcze coś przemyśliwali o prawdach, odrodzą się zwierzętami czworonożnemi. Nareszcie dusze ludzi, którzy byli pozbawieni myślenia, wchodzą w istoty najgrubsze tj. ryby. W tych zwierzętach każda dusza czas jakiś pokutuje, poczem idzie znów do ciała ludzkiego; w ten sposób ma możność, wyćwiczywszy się w cnocie i odpokutowawszy, wrócić do swej ojczyzny. Taki jest mniej więcej przebieg systemu kosmologicznego Platona. W systemie tym uderza nas jedno zupełnie nowe w swoim rodzaju zjawisko w greckiej filozofii, tj. postać Demiurga, boga osobistego, której to postaci nie było w dawniejszej filozofii i która się także następcom nie spodobała. Kiedy w r. 150 przed Chr. żyd Arystobul założył szkołę filozoficzną w Aleksandryi, żydzi tamtejsi zaczęli robić studya nad Timeuszem i innemi dziełami jego i porównywać kosmologię Platona z kosmologią Mojżesza. Rezultatem tych badań było zdanie, że Platon w niczem się nie różni od Mojżesza, że Platon to Mojżesz mówiący po attycku. Oczywiście jestto znów twierdzenie przesadne, gdyż, jak na wstępie wspomniałem, wpływy wschodu były bardzo słabe; dopiero w czasach chrześcijańskich zrozumiano doniosłość Demiurga, który jakkolwiek w Platonie niedokładnie jest pojęty, jest przecież kompletną osobistością. —

Rzeczpospolita.-

Z kolei wypada nam teraz zająć się polityką Platona, która w jego życiu i filozofii odgrywa daleko większą rolę. Wspomniałem, że Timeusz już przez najdawniejszych gramatyków aleksandryjskich łączony był razem z Krycyaszem i Rzeczapospolitą w jedną trylogią według wzoru greckich tragedyj, które zawsze były przedstawiane po trzy, tj. trylogiami. Wspomniałem także, że myślą samego Platona było utworzyć taką trylogią, bo we wstępie do Timeusza opowiada Sokrates o jakiejś rozmowie politycznej, którą miał 2 dni przedtem; otóż ta to rozmowa, którą się teraz zajmiemy, jest treścią Rzeczypospolitej. W ten sposób Timeusz według myśli Platona jest dalszym ciągiem Rzeczypospolitej, tak jak Krycyasz Timeusza; że jednak w wykładzie filozofii zwykle zaczynamy od kosmologii, dlatego też zacząłem od Timeusza.-

Wracając do rzeczy, naprzód muszę tu wspomnieć, że ze wszystkich dzieł Platona Rzeczpospolita (Πολιτεία) jest niewątpliwie najważniejszém i najznakomitszém. Jeżeli Timeusz jest bardzo ciekawy i oryginalny, ale zarazem i bardzo ciemny, to Rzeczpospolita jest zato dziełem dojrzałém, jasném i przezroczystém, a przytém tak jest obszerną, że oprócz księgi Praw żadne pismo Platona nie może iść z nią w porównanie. Tak samo świetna scenerya, na której tle odbywają się dyalogi tworzące Rzeczpospolitą, styl nadzwyczaj prosty i piękny każą się domyślać, że Platon dzieło to najwięcej wypracował i wygładził. Rzeczpospolita roz-

pada się na 10 ksiąg, podział ten jednakże nie pochodzi od Platona i dość jest w niej się rozczytać, ażeby zobaczyć, że jest dowolny; pochodzi od aleksandryjskich gramatyków, podobno już od Arystofanesa z Byzancyum, który pisma dzielił na księgi nie według treści lecz objętości, ażeby tomy były równe. Jeżeli więc pierwsza księga od biedy stanowi całość, to między drugą a trzecią niema rozdziału i trudno zrozumieć, dlaczego nie są połączone.-

Sokrates wraca z Pireusu, gdzie modlił się do bogini i przypatrywał uroczystościom Bendydyów (τὰ Βενδίδεια) odprawianym (w miesiącu Targelionie) na cześć bogini tracyjskiej Βένδις (rodzaj bóstwa piekielnego), mającej tamże swoją świątynię. Spostrzega go Polemarch, mieszkający w Pireu i gwałtem prawie wprowadza do domu ojca swego Kefalosa. Zaraz na wstępie rozwija się tu obraz prześliczny. Stary Kefalos przeszło 70 letni starzec, jeszcze uwieńczony po dokonanej ofierze, odpoczywa w krześle oparty o poduszki, a naokoło niego liczni goście i ten zaraz zaczyna ze Sokratesem krótką rozmowę o przyjemnościach starości, z którą warto porównać Cycerona „de senectute" będącej niejako rozprowadzeniem tej myśli. W mowie tej podnosi on, że ma czyste sumienie, bo mógł wynagrodzić wszystkie krzywdy, których się dopuścił w młodości, a myśl ta staje się zarodkiem całego dyalogu. Kiedy ten odszedł, aby kontynuować ofiary, miejsce jego zajmuje Polemarch i między nim a Sokratesem zaczyna się teraz właściwa dyskusya o sprawiedliwości, w której z obecnych biorą udział Glaukon i Adeimantos, prawdopodobnie bracia Platona i Trazymach, nie bardzo sym-

patyczny sofista z Chalcedonu - reszta przysłuchuje się im uważnie. Zaczynają mówić o myśli starego Kefalosa, że człowiek sprawiedliwy jest szczęśliwym, a naprzód chodzi im o to, co to jest sprawiedliwość. Polemarch cytuje wiersz Symonidesa poety, który powiedział, że sprawiedliwością jest oddawać każdemu, co mu się należy, a słowa te komentuje on w ten sposób, że sprawiedliwem jest świadczyć przyjaciołom dobrze, a źle nieprzyjaciołom. Sokrates téj definicyi nie przyjmuje i zbija go dowodząc, że często znajdziemy się w tém położeniu, że będziemy musieli robić źle przyjaciołom, a dobrze nieprzyjaciołom, potém analizuje 2 te pojęcia przyjaciel i nieprzyjaciel, które także bardzo są trudne do definiowania, następnie 2 drugie pojęcia, co to jest dobrze, a co źle czynić i wkońcu zmusza Polemarcha do porzucenia swéj definicyi. Wtedy miesza się do rozmowy Trazymach. Ten zawsze pewien siebie, zawsze mający definicye gotowe już od dawna wyrywał się do dyskusyi, a teraz z niesłychaném lekceważeniem traktuje obu i powiada, że cała ich dyskusya nic nie jest warta, a sprawiedliwém jest to, co jest korzystném dla mocniejszego. (εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι, ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον - Lib. I. p. 338 c.) Kontent ze swojéj definicyi już prawie tryumfuje, przekonany, że Sokrates na to nic nie odpowie, gdy tymczasem ten ostatni z udaną naiwnością powiada, że téj definicyi nie rozumie i wtedy zniecierpliwiony Trazymach tak kontynuuje: W każdém państwie rząd takie daje prawa, jakie są dla niego korzystne (τίθεται τοὺς νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὑτῇ ξυμφέρον. Lib. I. p. 338. e.) a ogłasza, że dla poddanych sprawiedliwém jest przestrzeganie tych praw, a niespra-

wiedliwém ich przekraczanie - stąd w każdém społeczeństwie to jest sprawiedliwém, co jest korzystném dla władzy ustanowionej (ἐν ἁπάσαις ταῖς πόλεσι ταὐτὸν εἶναι δίκαιον τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον) a że władza jest zawsze silniejszą, stąd wszędzie to samo jest sprawiedliwém, co jest korzystném dla mocniejszego (πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον. lib. I. p. 339.a.).-

Na to odpowiada Sokrates, że jednak władza może się mylić i wydawać prawa dla niej niekorzystne; jeżeli więc jest sprawiedliwém słuchać praw, to definicya twoja nic nie warta, bo często będzie sprawiedliwém to, co jest niekorzystném dla mocniejszego, lub władzy, jak mówisz.-

Na to Trazymach: „panujący, o ile jest panującym, nigdy się nie myli (τὸν ἄρχοντα, καθόσον ἄρχων ἐστί, μὴ ἁμαρτάνειν lib. I. p. 341 a) tak jak lekarz lub rachmistrz lub gramatyk nigdy się nie myli, o ile jest tém, czém go nazywamy (καθόσον τοῦτ' ἐστι, ὃ προσαγορεύομεν αὐτόν ibid. p. 340 e.) Aby wyjaśnić tę dystynkcyą, muszę nadmienić, że według niego człowiek się myli nie o ile się zna na rzeczy, lecz o ile się na niej nie zna. Jeżeli więc lekarz jakiś źle leczy i omyli się, to nie występuje już jako lekarz, bo w tém myleniu się objawia się jego nieznajomość lekarska; tak samo, gdy władza się myli, to nie myli się o ile jest władzą, tylko o ile się nie zna na tém, co do panującego należy.

Sokrates przyjmuje tę subtelną dystynkcyą, ale wyciąga z niej taką konkluzyę. Lekarz we właściwém znaczeniu (ὁ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ ἰατρός lib. I p. 34 c.) nie dba o swoje dobro, tylko tych, których leczy,

sternik prawdziwy o dobro majtków, a zatém i panujący o ile jest rzeczywistym panującym, nie troszczy się o swoją korzyść, lecz o korzyść tych, nad którymi panuje (οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθόσον ἄρχων ἐστί, τὸ αὑτῷ ξυμφέρον σκοπεῖ, οὐδ᾽ ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ, ibid p. 342. e.).

Ponieważ na tę odpowiedź Trazymachowi bardzo trudno utrzymać swą definicyą, więc oburzony, w gwałtownéj peroracyi tak mniéj więcéj kontynuuje: Samo przez się się rozumie, że władzca dba o swoją korzyść, bo czyż owczarz chodzi trzodę, dla jéj pożytku, a nie swego własnego? Tak samo panujący uważa poddanych za tyleż owiec lub wołów, z których ciągnie korzyści jak największe. Sprawiedliwość wychodzi jemu na korzyść bo on mocniejszy, a na niekorzyść słabszego. On robiąc niesprawiedliwość, jest zarazem szczęśliwy, a ci robiąc sprawiedliwość tj. słuchając jego rozkazów są zarazem nieszczęśliwymi.„ Sprawiedliwém więc jest to, co dla mocniéjszego jest pożytecznėm, a niesprawiedliwém, co dla nas pożytecznėm i korzystném (τὸ μὲν τοῦ κρείττονος ξυμφέρον τὸ δίκαιον τυγχάνει ὄν, τὸ δ᾽ ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ ξυμφέρον ib. p. 344. c.).

Trazymach skończywszy dyskusyą, chce odejść, ale obecni zatrzymują go i wtedy Sokrates w świetny sposób wykazuje (lib. I. p. 345-350), że człowiek sprawiedliwy jest zarazem dobrym i mądrym, a niesprawiedliwy niemądrym i złym, naco gdy Trazymach zgodził się jakkolwiek niechętnie, a nawet tęgo napociwszy się - dodaje Platon- bo było lato, Sokrates daléj przekonuje go (lib I. p. 351-354), że niesprawiedliwość jest źródłem niemocy, a żadne społeczeństwo nawet

z rozbójników się składające nie może istnieć bez pewnej sprawiedliwości. Że zaś poprzednio już zgodził się Trazymach na to, jako sprawiedliwość jest cnotą i mądrością, przeto człowiek sprawiedliwy nietylko będzie silniejszym od niesprawiedliwego, lecz także szczęśliwym (ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος p. 353.e.) a zatém pożyteczniejszą jest sprawiedliwość od niesprawiedliwości (οὐδέποτε λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης – p. 354.a.)

Trazymach zupełnie pobity zgadza się na wszystko i usuwa się od dalszej dyskusyi, a miejsce jego zajmuje ktoś drugi. Ale Sokrates, chociaż zwyciężył, oświadcza, że nie jest kontent z rezultatu rozprawy, bo dotąd jeszcze nie wie, co to jest sprawiedliwość; nie wiedząc zaś tego, ani wiedzieć może, czy ona jest cnotą i czy szczęśliwym jest ten, który ją posiada. Na tém kończy się księga I.—

<u>Księga druga:</u> Występuje teraz Glaukon, brat Platona. Jemu się zdaje, że Trazymach zbyt prędko dał się pobić i że teoryi jego można jeszcze bronić, a chociaż nie podziela jego zasad, sądzi jednak, że Sokrates nie wykazał dosyć gruntownie, jako pod każdym względem lepiéj jest być sprawiedliwym, aniżeli niesprawiedliwym (ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστι δίκαιον εἶναι, ἢ ἄδικον. Lib. II. p. 357. b.). W tym celu pyta się Sokratesa, jakiego rodzaju dobrém jest sprawiedliwość, bo wszystko, co jest dobrem, powiada Glaukon, dzielimy na 3 klasy (Widzimy, że wszystkie te uwagi, nawet przeciwników Sokratesa bardzo są ważne i że w nich mieszczą się niektóre teorye, które i dziś znowu są na porządku dziennym.

a.) Pierwsza obejmuje takie rzeczy dobre, których pożądamy dla

nich samych (bonum propter bonum) bez względu na ich skutki (αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζόμενοι οὐ τῶν ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι) np. radość, rozkosze nieszkodliwe itd.-

b.) Druga klasa obejmuje takie rzeczy dobre, których pragniemy i dla nich samych i dla ich następstw (ὃ αὐτό τε αὑτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων). Do tych zalicza on wzrok, zdrowie, rozsądność i inne cnoty, które są w sobie dobre, ale które prócz tego wydają także pożyteczne skutki, jak np. dobrą opinię u ludzi, łatwy wstęp do w rzędu itp.

c.) Nareszcie przychodzi trzecia klasa rzeczy dobrych, których nie kochamy dla nich samych, nawet nie lubimy, ale ich szukamy dla ich skutków korzystnych (αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν ἕνεκα οὐκ ἂν δεξαίμεθα ἔχειν τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα γίγνεται ἀπ' αὐτῶν. Lib. II. p. 357 c.d) np. gimnastyka, lekarstwa, różne sposoby zarobkowania i t.d. - „Do których z tych 3 rodzajów o Sokratesie zaliczasz sprawiedliwość?" Widzimy, że to pytanie sięga do samej istoty rzeczy, jeżeli bowiem sprawiedliwość należy do 3-ciej klasy, to pokaże się, że ona nic nie jest wartą w sobie, lecz powinna być uprawianą dla dobrych skutków, w razie zaś gdyby ich nie wydawała, na nic się nie zda. Sokrates, choć dopiero co rzekł, że nie wie, co to jest sprawiedliwość, odpowiada jednak bez namysłu, że należy do drugiej klasy, a tém samém daje do zrozumienia, że ma jakąś ukrytą definicyą tej cnoty.-

Glaukon odpiera, że większość kładzie sprawiedliwość w trzeciej klasie tj. uważa ją za rodzaj trudu, któremu poddajemy się dla nagrody z niego spodziewanej i dla dobrej opinii, ale bynajmniej dla niego

samego. Była to opinia także Trazymacha, ale dał się pobić, a Glaukonowi się zdaje, że można przyjść mu w pomoc dobremi argumentami. Powie więc:

1° jakie jest powszechne mniemanie o początku sprawiedliwości

2° że wszyscy, którzy się o nią ubiegają, nie robią tego w przekonaniu, żeby ona była czémś w sobie dobrém, lecz czemś koniecznem (ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀγαθόν.)

3° że słusznie tak robią — a z tego wynika, że daleko lepszym jest żywot niesprawiedliwego niż sprawiedliwego (πολὺ γὰρ ἀμείνων ἄρα ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, ὡς λέγουσιν - ib p. 358c) Glaukon w gruncie nie podziela tych mniemań, ale robi się ich rzecznikiem, aby od Sokratesa usłyszeć gruntowną ich odprawę.

Wykład jego (Glaukona) mniej więcej jest taki (Lib. II. p. 359-362). Wszyscy ludzie są przekonani, że w gruncie dobrą jest rzeczą być niesprawiedliwym np. mścić się, lub kogoś krzywdzić, lecz z drugiej strony, że złą jest rzeczą doznawać krzywdy. Że zaś większém jest złém i częściej nas spotyka, że doznajemy krzywdy, niż możemy ją wyrządzić i że ludzie wogóle za większe uważają nieszczęście nie módz się obronić od krzywdy, niż ją wyrządzić, więc cichaczem stanęła ugoda wśród ludzi, że nie będą nikogo krzywdzić, ani też krzywdy doznawać i to jest początkiem praw i państwa. (Widzimy, że jestto teorya podobna do Contrat social Jana Jakóba Rousseau, który także początek państwa wywodził ze wspólnéj ugody). Istota więc sprawiedliwości jest środku między tém, co najlepsze, a tém, co najgorsze. Najlepszém jest ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην (jeżeli wyrządza jąc niesprawiedliwość

nigdy nie jest karanym), najgorszem ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ (jeżeli doznawszy krzywdy nie może się zemścić); że zaś jedno i drugie jest niemożebnem, więc ukochali ludzie sprawiedliwość jako coś pośredniego między jednem i drugiem, nie jakoby sama w sobie była czémś dobrem, lecz cenioną jest dla niemożebności wyrządzania krzywd (τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὂν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθόν, ἀλλ' ὡς ἀρρωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον – Lib. II p. 359. b.) Jest więc ugoda owa i na niej oparta sprawiedliwość wynikiem słabości, bo gdyby ludzie byli dosyć silnymi, aby mogli bezkarnie wyrządzać niesprawiedliwość, a nigdy jej nie doświadczać, toby byli szaleni, gdyby zawarli podobną ugodę. Jest więc człowiek sprawiedliwym przez przymus, ale nie dla miłości cnoty, a objaśnia to bajką o pierścieniu Gigesa. Giges był poczciwym i sprawiedliwym pasterzem, ale kiedy przyszedł w posiadanie pierścienia, który kamieniem obrócony do dłoni robił go niewidzialnym, wkrótce tak się odmienił, że zabił nawet króla i stał się niesprawiedliwym. Otóż gdyby 2 ludzi, jeden sprawiedliwy, a drugi niesprawiedliwy mieli podobne pierścienie, obaj w téj samej mierze popełnialiby niesprawiedliwość, bo pokusa byłaby nad ich siły; Wszyscy by zresztą to pochwalili. Konkluzyja więc z tego taka: οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ' ἀναγκαζόμενος (p. 360. c)

Chcąc wreszcie osądzić, czy prawdą jest, co mówi Sokrates, że niesprawiedliwy zawsze jest nieszczęśliwszym od sprawiedliwego, należałoby tak kwestyą postawić według Glaukona: Weźmy człowieka niesprawiedliwego, któremu się udaje każda niesprawiedliwość, np. kompletnego złoczyńcę, który jednak tak jest zgrabnym i tyle ma

środków działania na opinię publiczną, że u wszystkich uchodzi za człowieka najsprawiedliwszego. Weźmy potém człowieka rzeczywiście sprawiedliwego i poczciwego, który jednak przez wszystkich jest miany za niesprawiedliwego i nieuczciwego i odpowiednio traktowany; tylko w takiéj hypotezie potrafimy orzedzić, czy sprawiedliwy jest szczęśliwszym od niesprawiedliwego, bo dopóki bierzemy człowieka sprawiedliwego, który u wszystkich ma reputacyę takiego i odpowiednie zachowanie, nie można wiedzieć, czy on jest szczęśliwym dla samej sprawiedliwości, czy téż dla różnych korzyści, które dobra opinia u innych jemu sprowadza. W takim razie nie może być wątpliwości, że niesprawiedliwy jest szczęśliwszym, bo oprócz korzyści materyalnych płynących z czynienia źle, ma on jeszcze wszystkie korzyści towarzyszące dobréj opinii, a jeżeli bogowie na niego się gniewają, ma dosyć środków, aby świetnemi ofiarami gniew ich przebłagać (wiadomo, że Grecy patrzali na to bardzo materyalnie). Przeciwnie sprawiedliwy człowiek musi ciągle cierpieć niesprawiedliwość, musi znosić wszystkie ujemne następstwa złéj opinii, jaką o nim mają obywatele, a nawet przyjaźni bogów nie potrafi sobie zapewnić dla braku środków. Z wielką szkodą swoją i po niejakim czasie przekonuje się, że przyjaźń bogów i ludzi, a zatém i szczęście nie zależy od tego, aby być sprawiedliwym, lecz aby nim się wydawać (παρὰ θεῶν καὶ παρ᾽ ἀνθρώπων τῷ ἀδίκῳ παρεσκευάσθαι τὸν βίον ἄμεινον, ἢ τῷ δικαίῳ – lib. II p. 362.c.)

Tu kończy Glaukon, a jego rozumowanie podejmuje brat jego Adeimantos (Lib. II p. 363–368.). Że Glaukon ma racyę, powiada, tego

dowodzą ci nawet, którzy chwalą sprawiedliwość a potępiają niesprawiedliwość. Cóż mówią np. ojcowie synom, nie, że sprawiedliwość jest w sobie dobrą rzeczą, lecz, że jej praktykowanie przynosi wielkie korzyści u ludzi, bo dobrą opinię, honory, urzędy, bogate żony itd., u bogów zaś najrozmaitsze nagrody. Niesprawiedliwość zaś przyniesie wam u ludzi ciągłe niepowodzenia, u bogów kary najsrowsze. Takiemi argumentami ojciec synów namawia do sprawiedliwości, a odstrasza od niesprawiedliwości. O wewnętrznej wartości sprawiedliwości nigdy niema mowy, tylko o wartości jej następstw.-

Z drugiej strony wielbiciele sprawiedliwości szczególniej poeci powtarzają bez ogródki, że cnota ta choć piękna, jest niemniej trudną i przykrą, niewstrzemięźliwość przeciwnie i niesprawiedliwość są przyjemne i łatwe do praktykowania, a tylko wobec opinii i prawa brzydkie. Także niesprawiedliwe czyny powszechnie uważają za pożyteczniejsze od sprawiedliwych, a ludzi złych, byleby bogatych i potężnych mają za szczęśliwych i publicznie czy prywatnie chętnie ich otaczają honorami, a przeciwnie pogardzają słabymi i biednymi, choć nie przeczą, że oni są lepsi od tamtych. Co więcej, sami bogowie, jak mówią, na wielu ludzi dobrych zsyłają nieszczęścia i życie biedne, a złym przeciwny los gotują. Zresztą ludziom potężnym łatwo być w dobrych stosunkach z bogami, na to tyle jest ofiar i zaklęć nieprzystępnych biedakom. Słysząc takie rzeczy, powiedzą sobie młodzieńcy: Życie sprawiedliwe jest ciężkie, a na nic się nie zda, jeżeli mu nie towarzyszy dobra opinia

Jeżeli człowiek niesprawiedliwy może tę opinią uzyskać a potém i nadal sobie zachować, co nie jest niepodobném, to będzie miał żywot zupełnie doskonały. Szczęśliwość zatém nie opiera się na rzeczywistości, lecz na pozorach czy opinii, jaką inni o nas mają. Należy więc połączyć rzeczywisty pożytek niesprawiedliwości z pozorami lub sławą sprawiedliwości. Wprawdzie jest to trudném, ale każda ważna sprawa jest trudną – zresztą zapomocą przyjaźni i związków można wszystkiego dokazać. Takie będzie usposobienie młodych a energicznych ludzi. Ci tylko, którzy dla wrodzonej jakiejś boskiej natury nie cierpią niesprawiedliwości, lub dla nabytéj mądrości jéj unikają, będą sprawiedliwymi; z innych nikt nie będzie sprawiedliwym, chyba dla braku odwagi, lub dla starości, lub dla innéj jakiéj słabości będzie ganił wyrządzoną niesprawiedliwość dlatego, że już sam jéj robić nie jest w stanie (τῶν γε ἄλλων οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ' ὑπὸ ἀναν-δρίας ἢ γήρως ἤ τινος ἄλλης ἀσθενείας ψέγει τὸ ἀδικεῖν ἀδυνατῶν αὐτὸ δρᾶν p. 366. d.) —— Widzimy tu, że teorya Platona, że każdy człowiek z natury jest złym i skłonnym do niesprawiedliwości, w zupełném stoi przeciwieństwie do teoryi Encyklopedystów naszego wieku, jakoby każdy człowiek z natury swéj był dobrym. — Ale, gdy który z nich dojdzie do władzy, to zaraz staje się niesprawiedliwym. Toteż nikt nie chwali sprawiedliwości dla niéj saméj, ani téż nie gani niesprawiedliwości dla niéj saméj, lecz każdy pierwszą chwali a drugą gani dla jéj następstw i korzyści lub niekorzyści. Nikt zaś nie zastanawia się nad tém, że sprawiedliwość przebywając w duszy jest największém dobrem bez względu na jéj następstwa, a niesprawiedli-

wość największém nieszczęściem. Ty zaś Sokratesie oświadczasz, że sprawiedliwość jest dobrą rzeczą nietylko dla swoich następstw, lecz także sama w sobie, a więc proszę wyłóż nam nietylko, że sprawiedliwość jest lepszą od niesprawiedliwości, lecz także dlaczego obie same przez się, gdy w kimś przebywają, jedna jest dobrą rzeczą, a druga złą (τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὑτὴν ἡ μὲν κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν ἐστι p. 367. b.)

Sokrates przyjmuje zaproszenie, a reszta II^ej i pozostałe 8 ksiąg zawierają odpowiedź na to pytanie. Sokrates usiłuje dowieść, że sprawiedliwość nietylko w skutkach swoich jest korzystną, lecz także bez względu na nie, sama przez się sprowadza wielkie korzyści duszy, w której przebywa, że tak samo niesprawiedliwość sama przez się przynosi duszy wielką szkodę.- Oczywiście aby to wykazać, potrzeba poznać istotę sprawiedliwości. Powstaje więc pytanie, co to jest sprawiedliwość; Sokrates jednak nie chce wprost na nie odpowiedzieć, ale pokazuje jej rozwój i działanie nietylko w duszy jednego człowieka, lecz całego państwa lub miasta, jak mówili Grecy. Miasto jest większe od jednego człowieka, a zatém więcéj sprawiedliwości w tém, co jest większe i łatwiéj ją tam poznać (ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν - Lib. II. p. 368. e.)

„Naprzód więc, jeżeli łaska, szukać będziemy w miastach, jaka ona jest, a potém zastanowimy się nad nią w każdym z osobna, śledząc podobieństwa większéj rzeczy w idei mniejszéj" (εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσιν ζητήσωμεν, ποῖόν τί ἐστιν, ἔπειτα οὕτως ἐπι-

σκεψώμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες p. 369. a; Sokrates więc rozszerza kwestyę a zamiast problemu etycznego w ściślejszém znaczeniu podnosi on problem polityczno-socyologiczny w ramach najszerszych. Wyłoży nam, skąd się wzięło państwo i jaka jego forma jest najlepszą i najodpowiedniejszą przeznaczeniu moralnemu ludzkości.

Każde miasto powstało z potrzeby, bo nikt sam sobie nie wystarcza. Jeden od drugiego bierze, a w zamian jemu coś daje i tak zbiera się wielu razem i zakłada miasto. Tak więc miasto stworzyła nasza potrzeba (ποιήσει δ' αὐτὴν ἡ ἡμετέρα χρεία. Lib. II p. 369. d.) Tu zaraz na wstępie możemy tę teoryę o początku państwa poddać krytyce, zaznaczając, że ona już w starożytności spotkała się z bardzo ostrą opozycyą szczególnie Arystotelesa. Ten mówiąc o niéj nazwał ją bardzo materyalistyczną, gdyż państwo według niego nie powstało z powodu potrzeb materyalnych, lecz jest ważniejszém od jednostki, jest dla niéj niejako szkołą i urzeczywistnieniem idei dobrego; człowiek nie może zostać dobrym, jeżeli nie jest w państwie. Wiemy, że ta idea została w nowszych systemach szczególnie w Niemczech jeszcze bardziej egzagerowaną. Oczywiście nie da się zaprzeczyć, że państwo nietylko powstało dla potrzeb materyalnych, że ono powinno także spełniać misyą moralną, lecz ta teorya wspólną jest z Arystotelesem Platonowi, gdyż w tych samych księgach spotykamy się często z oświadczeniem, że idea sprawiedliwości, która przebywa w niebie, urzeczywistnia się w państwie i że państwo jest wielkim obrazem tego, co się dzieje w duszy każdéj jednostki. A zatém jak jednostki, tak i państwa przeznaczeniem jest urzeczywi-

stnienie w sobie idei sprawiedliwości. Podobne oświadczenie znajdujemy i w innych Dziełach Platona, a szczególnie w Prawach. Jakże więc pogodzimy tę mniemaną kontradykcyę? Otóż Platon na tém miejscu nie chce jeszcze wystąpić z ideą sprawiedliwości, nie może zatém zaczynać o tém, co ma być dopiero owocem długiéj filozoficznéj analizy, i stąd Sokrates, który tutaj przedstawia myśl Platona, nie rozprawia o metafizycznem przeznaczeniu państwa, lecz o jego historycznem początku; jest zaś niewątpliwą rzeczą, że wiele miast greckich powstało z potrzeby, gdyż jeszcze za Platona ciągle w ten sposób (z potrzeby) nowe kolonie powstawały.-

Gdy się już kilku ludzi połączyło i powstał zarodek miasta, tedy pierwszą i największą ich potrzebą, powiada Sokrates, jest żywność, potém idzie mieszkanie, odzienie itd. Stąd powstaje podział pracy. Sokrates tłumaczy obszernie, że lepiéj jest, aby jeden zajmował się wyłącznie uprawą roli, drugi stawianiem domów, trzeci sporządzeniem odzieży itd. Widzimy tu tę ideę nowożytną, która jednak wcale nie jest nową, że praca wtenczas się tylko udaje, gdy jest podzieloną; to specyalizowanie pracy jest przez Platona rozprowadzone w najmniejszych szczegółach (p.370.) Że wzrostem potrzeb przybywa coraz więcéj rzemiosł i zajęć, zjawiają się kowale, cieśle, pasterze, potém targi, pieniądze, kupcy, słudzy i robotnicy wszelkiego rodzaju.- Zasługuje na uwagę, że Platon tutaj nie wymienia niewolników.- Opisuje potém żywemi kolorami szczęśliwe i pełne prostoty stosunki w tém pierwotnem mieście patryarchalnem, gdzie ludzie żyją długo i szczęśliwie, a zawsze mają

zabezpieczone skromne swoje potrzeby i nie znają żadnego zbytku.- Sprawiedliwość i niesprawiedliwość będą się objawiały w pewnej wzajemności wymienionych usług.-

Gdy Sokrates zachwyca się obrazem tego miasta prostego i zdrowego, w którem potrzeby są nieliczne i łatwo zaspakajane, zwraca Glaukon uwagę, że w takiem mieście ludzie nie żyją wiele lepiej od wieprzów, bo wprawdzie mają zadowolone najprostsze potrzeby, lecz takie życie niema jeszcze wartości. Wskutek tego zarzutu przechodzi Sokrates od miasta zdrowego, do trawionego zbytkiem czyli cywilizowanego, w którem są kanapy, stoły, drogie sprzęty, przysmaki, kadzidła, rzeźby i obrazy, złoto i kość słoniowa, aktorzy i muzykanci, poeci tancerze i jubilerzy i rozwija bardzo konsekwentnie tę samą zasadę, co Rousseau, że cywilizacya jest źródłem wszystkich nieszczęść społecznych. Cóż jest cywilizacya? Jestto wzrost zbytku, wzrost najrozmaitszych potrzeb, bez których człowiek w stanie natury się obejdzie. Otóż, powiada, im więcej przybędzie w mieście takich specyalistów, którzy będą się zajmowali rzeczami dla obywateli niepotrzebnemi, tem mniej będzie dla nich chleba, bo terytoryum miasta może wyżywić tylko pewną liczbę ludzi mu niezbędnych, jak np. kupców i rzemieślników, zaopatrujących je w potrzeby życia. Gdy zaś miasto więcej ma ludności, niż wyżywić może, zmuszone jest sąsiadom zabierać grunt, a ci robią to samo, gdy u nich wzrośnie ludność. Tak więc zbytek, a za nim idący wzrost ludności jest przyczyną wojny (p.373.).-

Wojna wymaga żołnierzy (φύλακες, a że podział pracy, jak

jak wyżej się rzekło, jest warunkiem powodzenia, przeto i żołnierze nie powinni się niczém inném zajmować prócz rzemiosła rycerskiego. Stan żołnierski powinien składać się z ludzi dzielnych, starannego wychowania, aby nietylko znali się na swej sztuce, lecz także posiadali wszystkie cnoty. Powinni być dla domowych łagodni, dla obcych straszliwi (δεῖ γε πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς p. 375.c.) na kształt szlachetnych brytanów, które gdy widzą nieznajomych, sierdzą się, choć im nigdy nic złego nie zrobili, a gdy znajomych, łaszą się, choć im nigdy nic dobrego nie uczynili (p. 376. b.); że zaś odróżnianie znajomych od nieznajomych jest rzeczą wiedzy, a wiedzy nie masz bez filozofii, przeto każdy φύλαξ powinien być filozofem i chciwym wiedzy (φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι p. 376. c.). Oczywiście nikt nie rodzi się ani cnotliwym ani filozofem, lecz trzeba go takim wychować – i tak zaraz na wstępie swej idealnej rzeczypospolitej spotyka się Platon z kwestyą wychowania, kwestyą tém pilniejszą, im więcej od niej zależy bezpieczeństwo grodu. Ponieważ żołnierze mają być ludźmi fachowymi i prócz nich nikt w mieście nie zna się na rzemiośle wojennym, przeto wielkie grozi niebezpieczeństwo, że, jeżeli będą niedołężnymi, nie potrafią obronić miasta, a jeżeli znowu będą dzielnymi ale złych narowów, to pozabijają i siebie i tych, których mają bronić (porów. p. 375 c.) Należy zatém wychowanie ich otoczyć jak największą troskliwością. „Jakież więc będzie ich wychowanie", pyta Sokrates (p. 376. e). Τίς οὖν ἡ παιδεία; – problem, który od kilku tysięcy lat porusza narody cywilizowane. W duchu greckim można było na to odpowiedzieć w ten sposób, że państwo powinno

każdego obywatela wychować tak, aby spełniał jak najlepiej swe obowiązki. Obowiązki te w rzeczachpospolitych greckich sprowadzały się do 2 głównych, tj., żeby każdy obywatel umiał mówić i bić się. Stąd wychowanie greckie rozpadało się na 2 gałęzie nauk, na umysłową: μουσική, która obejmowała nietylko sztuki piękne, ale także literaturę i nauki specyalne – i cielesną: γυμναστική, która wyrabiała ciało i uczyła sztuki wojennej.–

Wychowanie dzieci zaczynało się zawsze od muzyki tj. wykształcenia literackiego, a przedewszystkiem od mitologii, której uczyły się jużto z opowiadań matek i niańek, jużteż z Homera, bo czytać uczono na Homerze. I tutaj odsłania się wielkie niebezpieczeństwo, któremu Platon poświęca gruntowne uwagi (p. 377.– p. 383). Podania narodowe o bogach i bohaterach, a bardziej jeszcze dzieła poetów przepełnione były opowiadaniami najobrzydliwszemi. Nawet wielbiciel Homera lub Eschylosa nie mógł nie uznać, że świat bogów lub półbogów przez nich stworzony lub odtworzony według wyobrażeń ludowych jest z gruntu niemoralnym i że niepodobna jest na takich wzorach wychować młodzież cnotliwą. Już 200 lat przed Platonem Ksenofanes występował gwałtownie przeciw mitologii, szerzącej fałszywe i niemoralne o bóstwach pojęcia; Platon z niemniejszą surowością poddaje ją pod nieubłaganą cenzurę. „Nie pozwolimy, aby dzieci słuchały bajek przez kogokolwiek wymyślanych i przyjmowały do dusz swoich zasady najczęściej przeciwne tym, które mieć mają w wieku dojrzałym.” „Żadnym sposobem tego nie dopuścimy” wtóruje Adejmantos. (p. 377 b.) Należy więc wszystkie baśnie, wielkie i małe

poddać krytyce, a tylko wybrane dozwolić matkom i niańkom opowiadać dzieciom, aby kształciły dusze; wszystkie inne będą z państwa wykluczone." Jednakże powstaje tutaj nadzwyczaj trudne zadanie. Łatwo było Platonowi powiedzieć, że poezya jest przepełniona bajkami i to często bardzo trudnémi i niemoralnémi, łatwo także było powiedzieć: zaprowadzimy cenzurę państwa, ale do jakich typów i prawd miała się ona stosować? (οἱ τύποι περὶ θεολογίας, τίνες ἂν εἶεν;) – pytanie trudne zwłaszcza w świecie starożytnym, który nie miał ustalonéj dogmatyki. Platon dość trafnie rozstrzyga tę kwestyę, apeluje on do zasad zdrowego rozsądku, który pozwoli ludziom dojść do pewnych ogólnych prawd i przypomina to, co już dawniéj rozwijał tj. ideę teologiczną. Zasługą Platona jest, jak wiemy z Timeusza, że on bogów uważał za urzeczywistnienie idei dobrego; „Bóg jest dobry" czytamy prawie na każdéj stronie Timeusza. Otóż teraz Platon tak samo powiada, że typy teologiczne, do których państwo ma się stosować, będą mniéj więcéj takie: „Bóg jest dobry, nikomu nie szkodzi, nic złego nie robi (ἀγαθὸς ὅ γε θεός.... βλάπτει οὐδαμῶς.... ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν... αἴτιον ἄρα εὐπραγίας – p. 379 b.). Wszystko, co się dzieje dobrego, należy odnosić do boga, wszelkie zaś złe do innéj przyczyny a nigdy do boga (τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν p. 379.c.)". Nie mogąc wszystkich myśli Platona o tym przedmiocie powtórzyć, ograniczę się do kilku jego uwag, które są zdrowe i trafne. „Istotne kłamstwo nietylko od bogów, lecz od ludzi także jest znienawidzane (τὸ μὲν δὴ τῷ ὄντι ψεῦδος οὐ μόνον ὑπὸ θεῶν, ἀλλὰ καὶ ὑπ' ἀνθρώπων μισεῖται – p. 382 c.). Nie masz żadnéj przyczyny, dla któréjby

bóg kłamał (οὐκ ἄρ' ἔστιν οὗ ἕνεκα ἂν θεὸς ψεύδοιτο - p. 382 e). Pod każdym więc względem bóstwo jest prostém i prawdziwem w czynie i słowie i ani samo się nie zmienia, ani innych nie zwodzi (κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ - κτλ ibd.)" Widzimy, że gdyby ten typ teologiczny o Bogu był przeprowadzany, to większość bajek mitologicznych, cały Homer i tragedya musiałyby być z państwa wyrzucone. Mimoto Platon nie cofa się przed tym ostrym środkiem, który jakkolwiek może się wydawać anticywilizacyjny i dziki, w jego jednak położeniu jest konsekwentny, bo jemu chodzi o wychowanie ludzi cnotliwych.-

Księga trzecia. Jeżeli szkodliwe są dla młodych umysłów bajki o bogach, to nie mniej są szkodliwe baśnie o Hadesie. Żołnierz nie będzie odważnym, jeżeli się boi śmierci, a śmierci będzie się bał, jeżeli wierzy w to, co poeci rozgłaszają o świecie podziemnym.- Tu zwracam uwagę na to, że Platon nie dlatego potępia podania o podziemiach, że tam źli są karani, gdyż ta idea jest zdrowa i może tylko posłużyć do utrzymania moralności i sam Platon w wielu miejscach w Fedrusie i Fedonie ją podnosi, lecz dlatego, że według podań poetów ludzie najlepsi prowadzili życie najnędzniejsze w Hadesie.- Dla poetów, począwszy od Homera aż do epoki Peryklesowej, całe życie pozagrobowe jest życiem marnych cieniów i dopiero Sokrates zapalił tę wielką pochodnię, która rozjaśniła świat przyszły, dopiero on powiedział, że dusze idą do wiecznej szczęśliwości, jeżli one w tém życiu przygotowały się przez kontemplacyą prawd najwyższych, i że dusze w przyszłém życiu przez obcowanie z bogami używają największej rozkoszy.-

Platon najbardziej gani Homera, malującego ponuremi kolorami (w Odyssei XI) świat podziemny; bo według niego niemasz okropniejszego widowiska od tych cieni małowych i bezwiednych, którym krew czarna, wypita z dołu, na to tylko na czas krótki wraca pamięć i przytomność, aby rozpaczali nad swoim strasznym losem. I tak śród wielu innych przykładów podnosi spotkanie Odysseusza z Achillesem w Hadesie, który tam króluje nad cieniami. Odysseusz wyraża mu swoje zdziwienie, że on i w Hadesie, tak jak niegdyś na ziemi, wyższy od innych cieniów, na co Achilles (XI.489-491):

„Wolałbym do dzierżawy iść pod biedną strzechę
Na parobka i w roli grzebać z ciężkim znojem,
Niż tu panować nad tych cieniów marnym rojem."

Lub Odyss. XXIV.6 i następne, jak bóg Hermes sprowadza dusze zabitych przez Odysseusza gachów do świata podziemnego:

. . . . Bóg
Tą laską spędził dusze, z szmerem się porwały,
Podobnie nietoperze w norach świętej skały,
Byle jeden z nich odpadł od długiego splotu
Z piskiem się porywają wszystkie wraz do lotu.
Z takim piskiem te dusze pomknęły tuż w ślady
Za wybawczym Hermejem w podziemne posady,
Mknąc mimo Okeanu, Leukaty skał stromych,
Bram słonecznych i mimo siedzib snów znikomych
Aż się na Asfodelu dostały łewadę,
Gdzie mary nieboszczyków zamieszkują blade."

Platon robi trafną uwagę, że to wszystko poetyczne, a dla tłumów przyjemne do słuchania, ale im jest poetyczniejsze, tém mniéj przydatne dla młodzieży i dla mężów, którzy powinni być wolnymi i więcéj od śmierci obawiać się niewoli (ἀλλ᾽ ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουστέον παισὶ καὶ ἀνδράσιν, οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.- Lib. III. p. 387. b.)

Tak samo należy z utworów poetycznych, przeznaczonych do kształcenia młodzieży, usunąć narzekanie i płacz sławnych mężów np. rozpacz Achillesa u Homera, gdy odbiera wiadomość o śmierci Patroklosa (Il. XVIII. 22-27.):

„Rzekł; tamtego pokryła żałoby czarna powłoka,
Obydwiema rękoma chwyciwszy za czarną kurzawę,
Głowę takową posypie i piękne szpeci oblicze;
Czarna jak popiół kurzawa na pięknym obległa chitonie
Sam zaś w pośród kurzawy, ogromny na wielkiéj przestrzeni
Legł i rękoma lubemi swe włosy targając szpecił."

Gdy odgłos jego jęków dochodzi podmorskie tonie do matki jego Tetydy i mieszkających z nią Nereidek, wtedy

„. . . . . wszystkie
Biły się w piersi, lecz Tetys poczyna żale rozwodzić (Il. XVIII. 50)

Wogóle poezya grecka epiczna i tragiczna przepełnione były lamentami bogów i bohaterów, a takie nieumiarkowane wybuchy smutku i rozpaczy według Platona mogą tylko szkodliwie wpływać na dusze żołnierzy, którzy powinni i własną i swoich najbliższych śmierć uważać za rzecz małą, a w żadnym razie za nieszczęście. - Tę samą

krytykę rozciąga Platon do wszystkich innych afektów. Bogowie i bohaterowie w poezyi greckiej śmieją się, bez miary, do rozpuku, są niewstrzemięźliwi w ucztowaniu, w rzeczach miłosnych, w braniu podarunków, w nienawiści i zemście, w pogardzie innych, chciwości i okrucieństwie. (Lib. III. p. 390-392.).-

Jednakże nie na tém koniec. Skrytykowawszy treść greckiej poezyi i wykazawszy jéj wadliwe strony, przechodzi do formy poezyi i znajduje, że ona również wiele zostawia do życzenia (p. 392-398.) Przyjąwszy za różnicę w poezyi fakt, czy poeta opowiada własnemi słowami czy obcemi, dzieli Platon wszelką poezyą na liryczną, gdzie poeta mówi we własném imieniu, dramatyczną, gdzie przyjmuje na się różnych osób maski i w ich imieniu mówi, epiczną, czyli mieszaną, gdy poeta już to w swojém imieniu opowiada, już też wprowadza mówiące lub opowiadające inne osoby. Innemi słowy, każda poezya jest albo żywém opowiadaniem (διήγησις) albo naśladowaniem (μίμησις) przez aktorów, albo z obu zmieszana. Platon z niesłychaną pogardą traktuje poezyę dramatyczną i wszystko, co do niéj jest podobne, a długa jego argumentacya na to wychodzi, że sztuka dramatyczna nie może być cierpianą w rzeczypospolitéj, bo ona jest ciągłém kłamstwem. Każdy obywatel powinien jednę rzecz dobrze umieć, a że naśladować ten tylko może dobrze, który dobrze rzecz zna, jakże można nawet pomyśléć, że ten sam człowiek potrafi na przemian być dobrym i złym, charakterem żołnierza i kobiety, trzeźwym i pijanym. Wszystko to niegodne człowieka, a szkodliwe dla młodzieży. Z tych powodów Platon odrzuca tragedyę, komedyę i epopeję, jako oparte na

kłamstwie, a zachowuje tylko opowiadanie proste, gdzie każdy mówi własnemi słowy.

Kończy zaś w ten sposób: „W naszej rzeczypospolitej (p. 397 e) szewc będzie szewcem, a nie zarazem rządcą, rolnik rolnikiem, a nie prócz tego także sędzią, żołnierz żołnierzem, a nie przy żołnierce także dorobkiewiczem. Jeżeli zaś przyjdzie do naszego miasta człowiek z tak potężną mądrością, że potrafi być wszystkiém i naśladować wszystkich, a będzie chciał nam przedstawić swoje poezye, wtedy ukłonimy się przed nim, jako przed człowiekiem świętym i podziwienia godnym i przyjemnym, ale mu powiemy, że takiego człowieka w mieście naszém nie masz i być mu nie wolno i odeślemy go do innego miasta, oblawszy mu głowę wonną maścią i wełną owieńczywszy (były to praktyki religijne, któremi podczas ofiary wyrażano największą cześć, jaka może być oddana gościowi) sami zaś używać będziemy poety surowego i mniej przyjemnego, który nam z pożytkiem będzie opowiadał myty i naśladował w mowie umiarkowanego człowieka, a będzie mówił tylko w takich formach, jakie na początku uświęciliśmy prawem, gdyśmy się podjęli wychowania żołnierzy." – (Lib. III. p. 398 a. b.). Z tego jest widoczném, że gdyby te idee Platona zostały przeprowadzone, to jego rzeczpospolita stałaby się zupełnie bezliteracką, bo przy takiej surowości i takiej cenzurze prawie żadnej wyższej poezyi, żadnej sztuki dramatycznej byćby nie mogło. – Tę samą surową kontrolę rozciąga Platon także nad muzyką (Lib. III. p. 398 c – 403 c.) Wiadomo, że muzyka grecka była zastosowana do rozmaitych rodzajów poezyi, że odróżniano pewne harmonie, jak

np. męskie, odważne, stosowne do śpiewów wojennych, albo znowu do poważnych nabożeństw, inne były harmonie miękkie, rozwiązłe, inne płaczliwe. Harmonie muzyki greckiéj rozpadają się na 4 główne formy, czyli na tak zwaną muzykę dorycką (Δωριστί), lydyjską (Λυδιστί), frygijską (Φρυγιστί) i jońską (Ἰαστί); prócz tego jest jeszcze kilka rodzajów harmonij mieszanych, które pomijam. Harmonia dorycka daje się identyfikować z architekturą dorycką, odznacza się bowiem wielką prostotą nietylko w składzie tonów, lecz także w akompaniamencie instrumentów. Jońska była zawsze uczestniczką biesiad i miała charakter zmysłowy; lydyjska była płaczliwą i cechuje głównie w śpiewach pogrzebowych. Nareszcie frygijska była bardzo żywą, skoczną, orchastyczną, jak mówili Grecy. Otóż Platon absolutnie wyklucza ze swéj rzeczypospolitéj muzykę jońską i lydyjską, jońską, jaką zniewieściałą i szerzącą zepsucie, lydyjską, jako płaczliwą i miękką, a zachowuje tylko dorycką i frygijską; z instrumentów zaś tylko lirę i cytrę (λύρα καὶ κιθάρα), a pasterzom do zabaw wiejskich piszczałki (σῦριγξ). Zresztą Platon powodował się w tém teoryami Pytagorejczyków, a wiadomo, że już Pytagoras uważał duszę za rodzaj harmonii i że każda cnota według niego była niejako tonem harmonii duchowéj. To też Platon nie inaczéj sądzi o muzyce i wielki kładzie nacisk na ten ścisły związek essencyonalny zachodzący między każdém poruszeniem duszy, a odpowiednim dźwiękiem muzycznym — jestto zresztą prawda tak oczywista, że wcale nie potrzeba jéj dowodzić i była powszechnie przyjmowaną przez Greków. A muzyka odgrywała u nich tém większą rolę, że nie istniała tam

jako sztuka samodzielna – bo koncertów Grecy nie znali, tylko w połączeniu ze śpiewem, tańcem, deklamacyą itp., tak, że powszechnie wchodziła do każdego zajęcia. Ona według opinii Greków robiła człowieka dobrym lub złym, spokojnym lub rozmamiętnianym, a stąd naturalnie Platonowi, któremu chodziło o to, ażeby dusze poddanych były w należytej symetryi, nie mogła muzyka i jéj formy być obojętnemi. – To téż obszernie rozwodzi się on nad wpływem jéj na rozwój ducha. Harmonia i rytmiczność muzyki, gdy przenikają duszę, dają jéj dobre ułożenie εὐσχημοσύνην, a przez takie wychowanie staje się człowiek pięknym i dobrym καλός τε κ'αγαθός. Najpiękniejsze cnoty, jak wstrzemięźliwość, odwaga, wspaniałomyślność itd. są dziećmi muzyki, bo każda cnota jest harmonią, a harmonią rodzi muzyka. –

Niemniejszą troskliwością otacza Platon gimnastykę (p. 403 d – 412 a.) Wiadomo, że gimnastyka stanowiła u Greków połowę edukacyi, bo obejmowała nietylko całą sztukę wojenną, która po większéj części zasadzała się na sile muskularnéj, ale także wszystkie ćwiczenia atletyczne, które usposabiały wolnych obywateli do ubiegania się o nagrodę w owych wielkich igrzyskach narodowych, odgrywających tak wielką rolę w życiu Hellady. – Otóż gimnastyka, powiada Platon, jest tém dla ciała, czém muzyka dla duszy. Jak muzyka ma być prostą, wolną od wszelkiéj przesady, ckliwości i miękkości, tak gimnastyka ma być prostą, nie wykwintną i ciału dać zdrowie i siły. Gimnastyka jest siostrą muzyki, obie powinny być proste, bo prostota w muzyce daje duszom wstrzemięźliwość, a prostota w gimnastyce daje ciałom zdrowie; gdzie one kwitną, tam nie potrzeba zakładać

gmachów sądowych, ani szpitalów ἀκολασίας δὲ καὶ νόσων πληθυουσῶν ἐν πόλει ἆρ' οὐ δικαστήριά τε καὶ ἰατρεῖα πολλὰ ἀνοίγεται – p. 405 a.) Złego i brzydkiego wychowania w mieście nie można znaleść silniejszego dowodu nad ten, że doświadczenia lekarzy i sędziów potrzebują nietylko ludzie podli i rzemieślnicy, lecz nawet ci, którzy chcą uchodzić za dobrze wychowanych (p. 405 b.) Zresztą u Greków gimnastyka występuje razem z dyetą, a każdy atleta mający wystąpić na igrzyskach oprócz innych praktyk był obowiązany przez pewien przeciąg czasu prowadzić życie twarde także pod względem jedzenia. I tu przypomina Platon, że już u Homera bohaterowie, chociaż obozują nad morzem, nie jedzą rybami mięsa gotowanego, tylko przestają na pieczeni z rożna, bez przypraw i korzeni. (p. 404 c.)

Podnosi on także i to, że nie należy być nigdy jednostronnym, bo gimnastyka robi człowieka dzikim, rubasznym i barbarzyńcą, muzyka zaś sama tj. wykształcenie literackie miękkim i tchórzliwym, czasem zepsutym i marzycielem. A zatém trzeba umieć 2 te działy tak łączyć, ażeby była zachowana równowaga między władzami duszy i dzielnością ciała (ἡρμόσθαι δεῖ αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας – p. 410. e.)

Z powodu gimnastyki wdaje się Platon w długą dyskussyą o sztuce lekarskiej, która w owych czasach zaczęła rozkwitać. Hippokrates żył 50 lat przed Platonem i wiele pism jego było znanych, a wiele podsuniętych powstało za czasów filozofa. Otóż ten ze zdziwieniem podnosi, że im więcej rozszerza się sztuka lekarska, tém więcej powstaje chorób i lekarze chcieliby całe życie człowieka leczyć i ciągle odkrywać nowe defekta. –

W naszém mieście, dodaje Platon z niezwykłą surowością, każdy ma swoje zajęcia i nikt nie ma czasu, aby chorować przez życie całe i leczyć się ciągle (οὐδενὶ σχολὴ διὰ βίου κάμνειν ἰατρευομένῳ - p. 406.c.) Sztuka lekarska powinna być na to, ażeby koić rany w wojnie zadane i tak zwane roczne choroby, rozmaite febry powstające w różnych porach roku; lecz gdy się w człowieku znajdą defekta nieuleczalne, powinien umrzeć, bo jest ciężarem dla siebie i innych (p. 406. e.) I tu z upodobaniem cytuje Asklepiusza Ἀσκλήπιος, słynnego doktora, a potém półboga, który nie podejmował się leczyć ludzi schorzałych na dobre, bo mówił, takim się tylko przedłuża żywot nędzny, w ciągu którego płodzą dzieci także słabowite lub chore, a to nie przynosi pożytku ani jemu, ani miastu (p. 407. c.) Sztuka lekarska powinna postępować jak władza sądowa. Ludzi z dobrym ciałem i dobrą duszą powinna pielęgnować, a ludziom mającym w ciele defekta nieuleczalne powinna pozwolić umrzeć, tak jak się zabija ludzi z duszą brzydką i szkodliwą (p. 409. e.).—

Taka surowość w Platonie bynajmniej nie powinna nas zadziwiać, chociaż, jak zaraz wykażę, jest ona u niego kontradykcyą; nie powinna nas zadziwiać, bo świat starożytny tak dbał o zdrowie swych obywateli, że dzieci przychodzące na świat z pewnémi ułomnościami lub zdrowiem zbyt delikatném były zwykle skazane na śmierć i to u Greków nikogo nie dziwiło. Wiadomo, że nawet dziecko zupełnie zdrowe rodzony ojciec mógł wyrzucić; że każde nowonarodzone dziecię kładziono na środku komnaty i jeżeli ojciec je podniósł (filium suscipere), to wtedy było wychowywane,

jeżeli zaś przeszedł, wtenczas je wyrzucano, jako nie mające pozostać przy życiu. Szczególniej praktykowano to na wielką skalę u Spartan. Takie więc postępowanie i ta surowość względem dzieci w świecie starożytnym nie powinna nas zadziwiać, nawet u filozofów zresztą dość ludzkich, jakim np. był Platon. Ale powinno nas to dziwić, że jeszcze w naszych czasach podobne dają się słyszeć głosy; bo u rozmaitych darwinistów piszących o państwie – zresztą u Herberta Spencera, który nie uważa się wprawdzie za darwinistę, lecz pod tym względem podobne ma z nimi przekonania, można się spotkać i to dość częstokroć zdaniem, że miłosierdzie chrześciańskie więcej jest szkodliwém, niż pożytecznem, bo tej szkole przedewszystkiem chodzi o to, ażeby każde następujące pokolenie było silniejszém i co do władz duszy i ciała. Otóż, powiada Spencer, każde przedłużanie życia ludziom schorzałym, kalekom i słabowitym, którzy nie mogą nigdy zapracować na chléb, a tém samém wyrobić sobie sił dodatnich, jest tylko szkodliwem, bo wstrzymuje pochód ludzkości, nie tylko pod tym względem, że pewien kapitał musi być obrócony na żywienie tych ludzi, lecz że z nich znowu rodzi się pokolenie słabsze i gorsze, które także przeszkadza pokoleniom przyszłym. Jednakże u Platona jestto niekonsekwencya, o którą nie można pomówić darwinistów, bo podczas gdy ci nie przyjmują duszy nieśmiertelnej, a zatém chodzi im tylko o ciało, to Platon silniej niż ktokolwiek inny afirmuje istnienie duszy nieśmiertelnej. U niego człowiek to dusza, która tylko chwilowo przebywa w ciele, nie wiele od niego ma korzyści, a raczej ciągłych doznaje przeszkód, bo będąc w ciele jakby w więzieniu, zapomina te szczytne myśli, któ-

ze sobą przyniosła ze świata dawnego; to ciało jest jej dane na to tylko, ażeby przez cierpienia, przez walkę z namiętnościami mogła się wyrobić, a potem znowu powrócić do swojej niebieskiej ojczyzny. A zatem Platon powinien był sobie zadać pytanie, czy dusza także w schorzałem ciele i niedołężnem nie może dojść do wielkiej doskonałości, czego przykłady były przecież za jego czasów. Jeżeli więc ktoś stawia za główny cel człowieka wyrobienie duszy do życia przyszłego, to nie może bez wielkiej niekonsekwencyi twierdzić, że ciało niedołężne jest tylko przeszkodą do wyrobienia duszy, jakkolwiek trzeba mu przyznać tę słuszność, że kto zajmuje się problemem edukacyi, powinien i na to zwracać uwagę, ażeby każda jednostka wyrabiała sobie jak najzdrowsze ciało, ponieważ zdrowie ciała przynajmniej w części potrzebnem jest dla zdrowia duszy.-

Ze stanu żołnierskiego tak starannie wychowanego należy wybierać rządzących (ἄρχοντες), którzy powinni być roztropni, 2/
zdolni, dbali o dobro miasta (p. 412 c.). Aby się przekonać o ich wartości, należy ich poddawać najrozmaitszym i najtrudniejszym próbom, a gdy ze wszystkich wyjdą zwycięsko, wtedy dopiero oddawać im rządy miasta. Tym sposobem wyższa warstwa społeczeństwa w rzeczypospolitej Platona składa się z 2 stanów, z których jeden nieliczny, tj. archonci, drugi liczniejszy, żołnierze, pomocnicy pierwszych. Oba te stany mieszkają razem w koszarach i prowadzą życie nadzwyczaj proste i surowe (p. 415-417.) bacząc zawsze na to, aby wśród 3/
obywateli panowała zgoda i pokój, a granice państwa były bezpieczne od najazdów nieprzyjacielskich. Platon opisuje szczegółowo ich

życie wspólne, twarde i proste, bez majątku osobistego, bez wygód dozwolonych niższym warstwom, bez najmniejszego zbytku; nawet na ubraniu nie wolno im mieć ani srebra ani złota, bo, powiada Platon, powinni zawsze być pomni, że ich dusze są w części ulepione z boskiego złota i srebra, które nie należy mieszać z doczesnem złotem. Aby tém więcej utrwalić jedność i braterstwo między współobywatelami, wymyśla Platon mit, że wszyscy zrodzili się z téj samej ziemi (ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὖσα ἀνῆκε – p. 414.e.) — wiadomo, że Grecy uważali sobie za zaszczyt, że do krajów, w których byli osiedleni, nigdy nie przywędrowali, że byli zrodzeni z téj samej ziemi αὐτόχθων — powinni wmawiać w siebie, że są dziećmi jednéj matki, a różnią się tylko tém, że niektóre dusze zawierają nieco złota, inne srebra, inne nareszcie żelaza lub miedzi (zwracam uwagę, że Platon mówi tu o metalach idealnych, których typy przebywają w drugim świecie). Dusze pierwsze są przeznaczone na archontów, drugie na żołnierzy, trzecie na rzemieślników, rolników i t. d. (Lib. III p. 414-415.).–

Księga czwarta. (p. 419-443.) Na uwagę Adeimanta, że stróże czy żołnierze będą najnieszczęśliwsi ze wszystkich obywateli, bo znoszą największe trudy, a nie wolno im używać tych samych przyjemności, które są dozwolone innym, Sokrates odpowiada, że oni są szczęśliwi, bo mają tyle, ile im potrzeba, a zresztą nie chodzi o to, aby oni byli szczęśliwi, lecz o szczęście miast. W naszém mieście musi każdy obywatel spełniać swoją powinność specyalną, a może tylko takiéj przyjemności używać, która się zgadza z obowiązkami jego stanu. Jak rolnik nie może orać w długich złocistych szatach, ani garncarz nie może lepić wo-

ich naczyń podczas uczty wspaniałej, tak samo stróże praw i miast (φύλακες νόμων τε καὶ πόλεως - p.421.a), gdyby się poddawali uciechom niezgadzającym się z ich stanem, zniszczyliby miasto. Będą zaś dobrymi stróżami tylko wtedy, gdy poprzestaną na swojém utrzymaniu, skromném wprawdzie, ale wystarczającém, równie dalekiem od bogactw, jak od nędzy.-

Stróże będą czuwali nad tém, ażeby w mieście nikt nie był ani bogatym, ani biednym, bo przez bogactwo zarówno jak przez nędzę każdy obywatel się psuje (ὑπ' ἀμφοτέρων δή, πενίας τε καὶ πλούτου, χείρω μὲν τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα, χείρους δὲ αὐτοί - p. 421.e.) Ich zadaniem będzie czuwać, aby miasto było rzeczywiście jedno, a niepodzielone na fakcye lub warstwy sobie nienawistne, aby nic nie zostało zmienionem w wychowaniu, muzyce, czy gimnastyce; aby obyczaje były dobre, aby prawodawstwo było sprawiedliwe i zdrowe we wszystkich szczegółach itd. (p.425-426.).- Nareszcie co się tyczy kultu, to powiada Platon, prawodawstwo religijne ma zawsze ściśle stosować się do orzeczeń Apollina delfickiego. „Budowa świątyń i ofiary i wszelka inna cześć dla bogów i bożków (θεῶν τε καὶ δαιμόνων) i bohaterów, oraz chowanie umarłych i wszystkie inne ceremonie dla mieszkańców świata podziemnego (τοῖς ἐκεῖ), aby nam byli życzliwi, wszystkiego tego ani sami nie znamy, ani zakładając miasto nikomu nie powierzymy, jeżeli mamy rozum, ani innych nie użyjemy tłómaczów prócz ojczystego (tj. Apollina); ten bowiem bóg w podobnych rzeczach dla wszystkich ludzi ojczystym jest tłumaczem i daje wyrocznie swoje siedząc w środku ziemi na jéj pępku (ἐν μέσῳ τῆς γῆς

ἐπὶ τοῦ ὀμφάλου καθήμενος – p. 427 b.).-

Wraca teraz Platon do głównego problemu. „Urządziwszy miasto, zobaczymy teraz, gdzie w niém jest sprawiedliwość, a gdzie niesprawiedliwość i w czém od siebie się różnią i którą z nich posiadać powinien ten, który ma być szczęśliwy bez względu na to, czy o nim wiedzą, czy nie wiedzą bogowie i ludzie (p. 427 d.) Jeżeli miasto nasze jest należycie urządzone, będzie ono zupełnie dobre (τελέως ἀγαθὴν εἶναι) to znaczy, że będzie mądre i odważne i roztropne i sprawiedliwe (ὅτι σοφή τ' ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δικαία p. 427 e.) – Widzimy, że tu poraz pierwszy jest mowa o 4 cnotach, na których opiera się cała etyka starożytna, a które dotąd nie zostały przez żadną nową cnotę pomnożone. – Jeżeli zatém znajdziemy 3 pierwsze przymioty, to oczywiście pozostały przymiot będzie właśnie tém, czego szukamy, tj. sprawiedliwością.-

Co do mądrości widocznném jest, że ona jest wiedzą (ἐπιστήμη τις), a w mieście przebywa mnóstwo wiadomości. Każdy obywatel posiada swoją wiedzę specyalną, która mu dozwala dobrze sprawować jego obowiązki. Ale miasta nie nazwiemy dlatego mądrém, że w niém są szewcy, cieśle rolnicy itd. znający się każdy na swojéj sztuce, lecz dla wiedzy ogólnéj, która sprawia, że miasto jest dobrze urządzone, a ta przebywa w małéj tylko liczbie wybranych, którzy niem rządzą, tj. w archontach. Będzie więc miasto mądrém, gdy mądrość przebywa w owéj małéj części obywateli, która powołana jest do rządzenia. (p. 428-429.)-

Podobnie odwaga lub męstwo (ἀνδρεία) przebywa w jednéj części

obywateli tj. w żołnierzach (p.430) bo, powiada Platon, jeżeli w jakiemś mieście kobiety, niewolnicy, dzieci lub starcy nie są mężni, to to jeszcze nie przeszkadza, ażeby miasto nie było odważném, jeżeli w niem żołnierze są mężni i bitni.

Nareszcie trzecia cnota wstrzemięźliwość czyli roztropność (σωφροσύνη; nie jest to to samo, co σοφία, bo podczas gdy ta jest mądrością teoretyczną, pierwsza jest mądrością praktyczną i stąd Cycero słusznie nazywa ją temperantia, wstrzemięźliwość) powinna przebywać w całém obywatelstwie, a nietylko w jednéj jego części, bo wstrzemięźliwość jest pewną zgodą i harmonią (ξυμφωνία καὶ ἁρμονία). Człowiek jest wstrzemięźliwym, jeżeli w nim lepsze skłonności panują nad gorszemi, wyższe władze duszy nad niższémi; podobnie miasto będzie wstrzemięźliwém, jeżeli poddani choć stanowią większą liczbę, podlegać będą małéj liczbie rządzących, którzy są od nich lepsi i doskonalsi. To posłuszeństwo musi być chętném, bo inaczéj nie będzie zgody; stąd powiemy, że wstrzemięźliwość jest zgodą naturalną gorszego i lepszego pierwiastka na to, który z nich dwóch ma panować i w mieście i w każdéj jednostce z osobna. (ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ – p.432.a.)

Po wyłożeniu organizacyi swojéj idealnej rzeczypospolitéj, nie trudno jest Sokratesowi postawić definicyą sprawiedliwości publicznéj. Jeżeli w mieście każdy robi to, co do niego należy, a nie miesza się do spraw obcych, będzie to sprawiedliwością. (τὸ τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν. Lib. IV p. 433a.). Jeżeli kto posiada to,

co jest jego i robi swoje, każdy się zgodzi, że to sprawiedliwość (ἡ τοῦ οἰκείου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις καὶ πρᾶξις δικαιοσύνη ἂν ὁμολογοῖτο - p.433.e.) Sprawiedliwość daje owym 3 innym cnotom siłę i racyę bytu. Wszystkie zaś owe 4 cnoty potrzebne są w mieście; mądrość w panujących, męstwo w żołnierzach, wstrzemięźliwość we wszystkich, sprawiedliwość zaś, uzupełniając tamte, także we wszystkich być powinna, jako zdolność robienia w mieście, co do niego należy (ἡ τοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ τὰ αὑτοῦ πράττειν δύναμις - p.433.d.).- Jeżeli sprawiedliwością jest to robić, co do każdego należy, to niesprawiedliwością (ἀδικία) będzie, jeżeli kto zamiast swoich obowiązków pełni obce lub w dodatku do swoich zajmuje się jeszcze czém innem.- Dopóki chodzi o małe rzeczy np. gdy cieśla robi trzewiki lub szewc roboty ciesielskie, to nie wielka szkoda, ale gdy rzemieślnik chce się wdzierać w obowiązki żołnierskie, lub żołnierz uzurpuje sobie obowiązki archonta, wtedy powstaje największa niesprawiedliwość a zarazem największa szkoda dla miasta (Platon miał tu oczywiście na myśli ową wielką anarchię, która panowała w Atenach za rządów demokratycznych). Jest zatém niesprawiedliwością zacieranie różnicy między 3 klasami: roboczą, żołnierską i panującą i wzajemne pomieszanie ich obowiązków. (ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα. p.434.c.). Jest to największa krzywda wyrządzana miastu „κακουργία μεγίστη τῆς ἑαυτοῦ πόλεως, a tém samem ἀδικία. Przeciwnie gdy stan zarobkujący, żołnierski i czuwający pełni swoje obowiązki, a każdy z nich robi w mieście to, co do niego należy, będzie to sprawiedliwością i uczyni miasto sprawiedliwém (χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους

οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὰ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει, τοὐναντίον ἐκείνου δικαιοσύνη τ'ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι p.434c.)

Określiwszy, co to jest sprawiedliwość w społeczeństwie, przechodzi Sokrates do sprawiedliwości w życiu jednego człowieka, czyli do sprawiedliwości prywatnej. Człowiek, powiada, sprawiedliwy w niczém nie będzie się różnił od miasta sprawiedliwego co do istoty sprawiedliwości, lecz będzie do niego podobny (καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὅμοιος ἔσται - p.435.b.) Dlatego, że władze, z których się składa dusza ludzka są obrazem państwa. Tu Platon robi wycieczkę na pole psychologii. Utrzymuje, że dusza ludzka ma 3 odmienne władze, odpowiadające 3 klasom społeczeństwa w mieście i dowodzi tego empirycznie z różnicy narodowej czy plemiennej. Niektóre plemiona jak np. Tracyjczycy odznaczają się wielką energią, a przytém mają zupełny brak rozumu albo zmysłu do zarobkowania; inne, jak Fenicyanie, są bardzo chciwe zysku, co się objawia w kupiectwie, a nie mają ducha wojennego; nareszcie inne, jak Ateńczycy, odznaczają się wielkim rozumem. Te plemienne znamiona pochodzą z różnych władz duszy według tego, czy ta lub owa władza w tém lub owém plemieniu przeważa. Że zaś ta sama rzecz nie może przeciwnych sobie wydawać skutków, jak Platon obszernie wykazuje (p.436-439), przeto należy w każdej duszy przyjmować 3 odmienne władze: rozum, czyli pierwiastek myślący, energią, czyli odwagę, i pożądliwość czyli namiętność. Te 3 pierwiastki duszy odpowiadają 3 klasom ludności w mieście i w takim, jak one, powinny zostawać stosunku. Rozum (τὸ λογιστικόν) w duszy odpowiada rządowi (οἱ ἄρχοντες vel τὸ βουλευτικόν) w mieście, energia

(τὸ θυμοειδὲς v. θυμός.) żołnierzom, (τὸ ἐπικουρικόν v. οἱ φύλακες), a pożądliwość (τὸ ἐπιθυμητικόν) stanowi zarobkującemu (τὸ χρηματιστικόν), który obejmuje wszystkich pracujących, jak rolników, handlarzy, rzemieślników itp. (zob. Lib. IV. p. 440-441.). Otóż jak w rzeczypospolitej panuje sprawiedliwość wtedy, gdy każdy stan pełni tylko swoje obowiązki a do cudzych się nie miesza, tak samo człowiek jest sprawiedliwym, gdy każda z 3 władz duszy pełni służbę sobie przynależną (suum quisque), tj. gdy rozum panuje nad energią i nad apetytem, energia nietylko słucha rozumu lecz pomaga mu także do kierowania apetytu, a ten nareszcie ochoczo tamtym się poddaje. Taki człowiek nie popełni nic złego, czyli będzie cnotliwym. (Platon wogóle szczególnie w rzeczypospolitej identyfikuje cnotę ogólną ze sprawiedliwością).- Przeciwnie gdy władze będą w niezgodzie, gdy jedna będzie przeszkadzała drugiej, gdy niższe będą się buntowały przeciw wyższej, wtedy człowiek będzie niesprawiedliwym, będzie robił źle i nie będzie w nim cnoty. Powiemy więc, że cnota jest zdrowiem, pięknością i stanem moralnym duszy, a zepsucie, czyli grzech jej chorobą, brzydkością, ułomnością i słabością (ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἶσχος καὶ ἀσθένεια - Lib. IV. p. 444 d.).-

Teraz dopiero odważa się Sokrates odpowiedzieć na 2 pytania, stawione mu przez Glaukona na początku dyskusji: a) Czy sprawiedliwość sama w sobie jest dobrą i pożyteczną rzeczą nawet wtedy, gdyby ten, co ją praktykuje, pozostał nieznanym wobec bogów i ludzi i nie odniósł żadnej zewnętrznej korzyści ze swojej spra-

wiedliwości? 6.) Czy niesprawiedliwość jest rzeczą korzystną, jeżeli można ją popełnić skrycie i bez narażenia się na karę? Po tém, co się rzekło, każdy przeczuwa, że odpowiedź wypadnie twierdząco na pierwsze, a przecząco na drugie pytanie. Wistocie zaledwo Sokrates przypomniał te 2 pytania, przerywa mu Glaukon i oświadcza, że śmiesznem byłoby wszelkie powątpiewanie i dalsze badanie (τὸ σκέμμα), bo jak nie mamy ochoty do życia, chociażbyśmy opływali we wszystkie możebne wygody, gdy ciało jest schorzałe, tak podobnie żadne powodzenie doczesne nas nie zadawalnia bez zdrowia duszy czyli bez sprawiedliwości (p. 445.a.).

Gdy wszyscy obecni zgodzili się na tę odpowiedź Glaukona, Sokrates chce wyłożyć rozmaite formy państwa niesprawiedliwego czyli takiego, które nie jest podobne do idealnéj rzeczypospolitéj.-

<u>Księga V.</u> (p. 449-480). Jednakże zamiar Sokratesa nie dochodzi do skutku, gdyż Polemarch i Adeimant proszą, aby pozostał przy swojéj idealnéj rzeczypospolitéj i wytłómaczył niektóre nie dosyć jasne szczegóły. „Powiedziałeś dawniéj, że w dobrze urządzonem mieście wszystko, co należy do przyjaciół, jest wspólne (sławne to wyrażenie ciągle było powtarzane we filozofii, szczególnie u Cycerona). Pytają więc 2 młodzieńcy, jak tę zasadę stosować do kobiet i dzieci - czy te także mają być wspólne, a jeżeli mają być wspólne, to w jaki sposób należy uregulować stosunki wzajemne mężczyzn i kobiet, a następnie wychowanie wspólnych dzieci? Ta kwestya niesłychanie trudna i nader ważna wydaje się zebranym słuszną. Sokrates zatém czuje się w obowiązku wejść w liczne szczegóły odno-

szące się do stosunku naprzód kobiet do mężczyzn (ciągle tylko drugim stanem tj. żołnierzami się zajmuje), a potém dzieci do rodziców – i tu przychodzą wszystkie te dziwne utopie, które rzeczypospolitéj Platońskiéj zjednały smutną sławę i które potém były niejako podstawą wszystkich następnych podobnych humanitarnych utopij.-

Sokrates wychodzi z zasady, że natura kobieca zasadniczo nie różni się od natury mężczyzn. Jeżeli, powiada, myśliwy albo pasterz idzie na polowanie lub do trzody, to on ze swych psów nigdy nie używa tylko samców, a samice w domu zostawia, lecz zabiera ze sobą jedne i drugie, choć wie, że samica jest słabsza od samca (p. 451 d.). Dowodzi to, że natura jednych i drugich jest przeznaczona do tych samych obowiązków. W naszéj więc rzeczypospolitéj kobiety będą robiły to samo, co mężczyźni. Będą naprzód odbierały to samo wychowanie, co mężczyźni, tj. będą się uczyły tyle gimnastyki, kunsztu wojennego i muzyki, co chłopcy i będą się ćwiczyły w palestrze razem z mężczyznami. Przeciw temu, a zwłaszcza przeciw obnażaniu się kobiet (bo gimnastyka u Greków odbywała się zawsze z obnażoném ciałem) powstanie wprawdzie wielka opozycya, ale to przesąd, który rychło zniknie, jeżeli rzecz okaże się pożyteczną. Wszak nie od tak dawnego czasu Grecy obnażają się podczas gimnastyki, a niegdyś, jak dziś jeszcze barbarzyńcy np. Persowie, mieli to za rzecz nieprzystojną. Tymczasem Kreteńczycy a potém Lacedemończycy, przekonawszy się, że gimnastyka i atletyka wymagają nagości ciała, wprowadzili ten zwyczaj, a teraz wszyscy Grecy go praktykują nie widząc w nim nic złego (p. 452 d.) Otóż jeżeli się okaże, że gimnastyka jest dla kobiet po-

trzebuą, to nikt nie będzie się gorszył obnażaniem ich ciał i każdy będzie przekonany, jak powiada Sokrates, że kobieta dostatecznie uzbrojona jest w swą cnotę. Wogóle między mężczyznami a kobietami nie masz różnicy essencyonalnej i dlatego mogą robić tosamo. Ta tylko bowiem istnieje różnica, że w przecięciu mężczyźni są silniejsi i dzielniejsi, co jednak nie wyklucza możności, żeby czasem kobieta była lepszą i dzielniejszą od mężczyzny (πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν τὸ γένος τοῦ γένους· γυναῖκες μέντοι πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλά. p. 435 d.) Kobieta więc ma udział we wszystkich obowiązkach, a masz także we wszystkich, tylko kobieta we wszystkiém jest słabszą od męża (πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός ib.).

Oczywiście jak mężczyzn tak i kobiet różne będą charaktery i usposobienia; jedne będą zdolne do gimnastyki, do wojny, do filozofii, inne będą miały zdolności przeciwne. Należy przeto z pomiędzy kobiet wybierać te, które mają dużo animuszu i wyćwiczywszy je w gimnastyce i muzyce, zaliczać do stanu żołnierskiego i wprawiać do tego samego sposobu życia (p.456 a.), słabsze zaś dać do klas niższych. Tak więc stan żołnierski składa się z męskich żołnierzy i z amazonek, które razem [illegible] mieszkają, razem jedzą, nie mają żadnego majątku, gdyż wszyscy żołnierze utrzymują się z żołdu państwa i wspólne mają dzieci, tak aby żadne dziecko nie znało swych rodziców, ani rodzice swoich dzieci (p.457.) Gdy Glaukon wyraża swoje powątpiewanie, aby się to stać mogło, objaśnia Sokrates „Ja wcale nie rozumię, o Glaukonie, aby w mieście rzecz-

ślinem każdy z każdą bez porządku się łączył, lub robił co innego. To się nie godzi, ani na to nie pozwolą archonci" (ἀτάκτως μὲν μίγνυσθαι ἀλλήλοις, ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ποιεῖν οὔτε ὅσιον ἐν εὐδαιμόνων πόλει οὔτ' ἐάσουσιν οἱ ἄρχοντες - p. 458 d.) Urządzimy zatém małżeństwa jak najświętsze wedle możności, a najświętsze będą te, które są najpożyteczniejsze (γάμους τὸ μετὰ τοῦτο ποιήσομεν ἱεροὺς εἰς δύναμιν, ὅτι μάλιστα· εἶεν δ' ἂν ἱεροὶ οἱ ὠφελιμώτατοι. Ibid.) Za pożyteczne zaś uważa Platon te, w których mężczyźni dzielni na duchu i ciele zaślubiają również dzielne niewiasty; radzi więc, aby archonci podczas pewnych uroczystości układali takie małżeństwa, baczac jednak zawsze na liczbę ludności, jaką miasto może wychować. Dzieci dzielne będą zachowywane, słabe lub chore zabijane, aby czystość rasy żołnierskiej zawsze zdołała się utrzymać, tak jak przy chowaniu bydła przezorna gospodyni dba o czystość rasy końskiej lub psiej itd. (p. 460.) Tu należy wspomnieć, że zwykle Platonowi zarzucają wspólność majątku i kobiet, jednakże jedno i drugie wyrażenie nie jest dokładne. Co się bowiem tyczy wspólności majątku, téj między żołnierzami niema, gdyż każdy żołnierz będzie przez państwo utrzymywany, a czy ona jest w trzeciej klasie mieszkańców miasta, o tém nic Platon nie mówi. Co zaś do wspólności kobiet, Sokrates powiada, że będą się zawierały małżeństwa pod dozorem państwa i przy uroczystych ofiarach, z czegoby wynikało, że téj także nie ma. Jednakże z drugiéj strony zarzut w téj mierze Platonowi czyniony jest słuszny, bo naprzód sam Platon ciągle mówi o wspólności kobiet, a powtóre jego związki małżeńskie nie są małżeństwami. Należy to bardzo silnie podnosić i nie dać się w błąd wpro-

wadzić frazesom, któremi Platon ukarwia ten stan niemoralny. Greccy przez małżeństwo rozumieli monogamię i to taką, która będzie trwała jak najdłużej; rozwody w starożytności, póki państwa były zdrowe, były nieznane albo bardzo rzadkie. Tymczasem u Platona małżeństwo nie zawiera się na całe życie, lecz tylko najwięcej na rok jeden, gdyż zadaniem jego jest prokreacya jednego dziecka, poczém znowu archonci nowe małżeństwo układają. Małżeństwo zatém Platona jest stanem godność ludzką poniżającym, bo jakkolwiek Platon robi wszystko podług praw, to przecież największy jego wielbiciel nie może nie uznać, że takie życie małżeńskie zamieniłoby państwo w stadninę, w której wszelkie uczucia moralności, przywiązania itp. musiałyby przepaść tém bardziej, że ci chwilowi małżonkowie nie mają żadnego węzła idealnego. Zaledwie bowiem urodzi się dziecko, bywa, jeżeli jest chore, pozbawiane życia, jeśli zaś zdrowe i ze szlachetnego małżeństwa, umieszczane w osobnym domu i tam przez niańki wychowywane. Matka może chodzić karmić niemowlę, byleby nie wiedziała, które do niej należy, aby przyzwyczaiła się uważać wszystkie dzieci za swoje (p. 460 d.)

Małżeństwa rządowe mogą być tylko zawierane przez mężczyzn mających najmniej lat 30, najwięcej lat 55, przez kobiety między rokiem 20tym a 40tym. Przed tym czasem lub po nim żadne małżeństwo nie może być zawierane; wszystko zostaje pod ścisłą kontrolą państwa. Każde małżeństwo przeciwne prawu jest karane, a dzieci zabijane. Po czasie wspomnianym, tj. gdy mężczyzna skończy rok 55ty, a kobieta 40ty mogą zawierać małżeństwo prywatne czyli bez ofiar publicznych i bez kontroli państwa, ale dzieci z takiego małżeń-

stwa nie mogą być zachowane przy życiu (p.461.a-c.). Platon jest przekonany, że wspólne życie i ciągle odnawiające się małżeństwo przy braku zresztą majątków prywatnych doprowadzi członków do takiej doskonałości, że nie będą wiedzieli, co moje, co twoje, że będą związani razem wielką miłością braterską dla rówieśników, ojcowską dla młodszych, gdyż każde stadło ma wszystkich młodszych, którzy się urodzili w 7^{ym} lub 10^{ym} miesiącu zaślubin, uważać za własne dzieci (Lib.V. p.461.c.d.).- Wszyscy będą mieli zawsze jeden wspólny interes, zatém wspólny smutek, wspólną radość, nikt na nikogo nie będzie się gniewał, bo będzie się bał, że obrazi swego ojca, siostrę lub brata, których osobiście nie zna - a tak, powiada Platon, będzie to prawdziwie sprawiedliwe społeczeństwo. Co najwięcej może się 2 żołnierzy pokłócić, ale to nie jest nieszczęściem, bo jeżli są równego wieku, będzie dla nich bójka znakomitém ćwiczeniem gimnastycznem, jeżeli zaś młodszy żołnierz obrazi starszego, to wszyscy będą to uważali jakoby podnoszenie ręki na własnego ojca i staną przeciwko niemu.- Mając utrzymanie skromne, ale wystarczające, będą żołnierze wieść żywot szczęśliwy, otoczeni czcią powszechną (p.464 b. - 466.c.).-

Żołnierze z amazonkami idą na wojnę, co tamtym dodaje więcej waleczności, a dzieci na koniach przypatrują się bitwom. Ucieczka z pola bitwy bywa karana degradowaniem i strąceniem do klasy niższej, zarobkującej; kto dostanie się do niewoli, niech nie spodziewa się okupu, kto się odznaczy w bitwie, będzie wszędzie przyjmowany z powrotem, a kto zginie w walce, zostanie półbogiem i doczeka się kultu pośmiertnego (p.466-469.b.) Tutaj Platon przy wszystkich swoich zdrożno-

ściach rzuca pewne myśli, będące zaraniem stosunków międzynarodowych, które, trzeba to wyznać z boleścią, w jego czasach były zupełnie nieznane albo tylko marzeniem. Platon podnosi tutaj, że wojna ma być inaczej prowadzona przeciw barbarzyńcom, inaczej przeciw Grekom. Nie wolno ujarzmiać miast greckich, ani zamieniać Greka w niewolnika, niewolno znieważać trupów greckich, ani broni greckiej zawieszać w świątyni, ani niszczyć majętności greckich. Grecy powinni się uważać za powinowatych, którym nie godzi się prowadzić wojny przeciw sobie, lecz tylko przeciw barbarzyńcom (p. 470–471.). Myśli te Platona są tem szczytniejsze i zasługują na tem większą pochwałę, ponieważ za jego czasów, a nawet za czasów Peryklesa Ateńczycy, którzy uchodzili za najwaleczniejszych ze wszystkich Greków, dopuszczali się podczas wojny największych okrucieństw i to na Grekach. Wiadomo, że np. takie dekrety, jak całą ludność sprzedać w niewolę, wszystkich bogatych wyznać, uciąć każdemu po wielkim palcu w celu pozbawienia go możności wiosłowania itp. lud ateński z wielką łatwością wykonywał. Jeżeli Ateńczycy tak postępowali, to cóż dopiero mówić o innych plemionach greckich, które nie miały tej cywilizacyi, jak np. Lacedemończycy, Etolczycy, Tracyjczycy itp.–

Teraz Glaukon przerywa Sokratesowi, pytając, czy taka rzeczpospolita jest możebną? Sokrates na to odpowiada bez wahania, że tylko pod jednym warunkiem da się urzeczywistnić taka konstytucya, jeżeli albo filozofowie będą rządzili, albo rządzący, staną się filozofami i jeżeli potęga filozofii i potęga polityczna złączą się w tej samej osobie – ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ

βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσιν γνησίως τε καὶ ἱκανῶς καὶ τοῦτο εἰς ταὐτὸν ξυμπέσῃ, δύναμίς τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία - p. 473 d. - Jestto warunek tak rzadko zdarzający się w historyi, że zawsze tak zwanych koronowanych filozofów uważano za szczególniejszy dar boży. A zresztą jest ich daleko mniej, niż historycy przypuszczają, bo jeżeli np. dziejopisarze niemieccy nazywają Fryderyka II filozofem koronowanym, lub encyklopedyści Katarzynę II, to o takich filozofach Platon z pewnością ani myślał, bo dla niego filozof koronowany ma być wzorem wszelkich cnót i mądrości, nietylko teoretycznej lecz i praktycznej.

Na uwagę Glaukona, kto są ci filozofowie, którzy mają miastem rządzić, a potém jakie mają do tego prawo, Sokrates zmuszony jest myśl swoją jaśniej wyłożyć. Czuję, powiada, że powinienem określić istotę filozofa i jego prawo do rządów, aby wiedziano, komu z natury należy zajmować się filozofią i rządzeniem, a komu nie należy się nią zajmować, lecz posłusznym być tym, którzy rządzą (ὅτι τοῖς μὲν προσήκει φύσει ἅπτεσθαί τε φιλοσοφίας ἡγεμονεύειν τ' ἐν πόλει, τοῖς δ' ἄλλοις μήτε ἅπτεσθαι ἀκολουθεῖν τε τῷ ἡγουμένῳ - p. 474. c.). Widzimy, że zaczyna się tu teraz problem bardzo trudny i szeroki, bo pytanie, kto jest filozofem, albo, co na jedno wychodzi, co to jest filozof prawdziwy, jest znowu problemem również olbrzymim, jak ten, który Platon dotąd traktował tj. o najlepszej konstytucyi państwa.-

Platon daje naprzód ogólną definicyą, że filozofem będzie w każdym razie człowiek chciwy wiedzy, nietylko jednej, specyalnej, lecz wszelkiej (τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν,

τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης - p. 475 b), że będzie on skorym do próbowania wszelkich nauk, radośnie będzie się zabierał do uczenia się i będzie w tém nienasycony (τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον ibid.) Na to jednakże nie dosyć jest chodzić do teatru i przysłuchiwać się tragedyom i komedyom, lub innym pięknym mowom, lecz prawdziwymi filozofami nazwiemy tych, którzy lubią się przypatrywać prawdzie (τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας p. 475. e.) Kto nie jest filozofem, ten delektuje się głosami, pięknemi kolorami, kształtami, ale samą istotę piękna nie zdolny jest ani widzieć, ani ukochać (αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος .... τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι p. 476. b.). Tylko filozof, a filozofów jest mało, potrafi zobaczyć ideę piękna, ci zaś, którzy tego nie potrafią, są jakoby pogrążeni we śnie, nie dochodzą nigdy do prawdy, lecz mają co najwięcej mniemanie o wszystkiém δόξαν (p. 476. d.)

Powstaje tu znowu nowy problem, a mianowicie: co to jest wiedza i czém ona się zajmuje?

Platon wszystko, co może być przedmiotem wiedzy, nazywa bytem. Wiedza jest zawsze o tém, co jest (ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι, ὡς ἔστι τὸ ὄν. p. 477. c.), o tém zaś, co nie jest, żadnéj wiedzy być nie może, lecz tylko niewiedza (οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, p. 477. a.); jeżeli zaś mniemanie ma być czemś, to czemś pośrednim między wiedzą a niewiedzą być musi (ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης - ibid.), bo o tém, co zgoła nie jest, nie może być ani mniemania nawet (ἀδύνατον καὶ δοξάσαι τὸ μὴ ὄν. p. 478 b.).

Jak rzeczy znikome są czemś pośredniem między bytem, a niebytem, tak samo mniemanie będzie pośredniém między tém, co jest, a tém, co nie jest, będzie miało udział w obu, w byciu i niebyciu (τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι - p.478.e.). Takie będą np. przedmioty piękna. Jedna idea piękna jest prawdziwą, ale przedmioty piękna mają tylko częściowy udział w pięknie i o tyle są; o ile zaś nie zdołają urzeczywistnić w sobie téj idei, o tyle nie są (p.479.) O tych więc, którzy wiele rzeczy pięknych lub wiele objawów sprawiedliwości widzą, ale samej idei piękna lub sprawiedliwości znaleźć nie mogą, o tych powiemy, że o wszystkiem mają tylko mniemanie, ale nic z tego, o czém mają mniemanie, nie znają (δοξάζειν ἅπαντα, γιγνώσκειν δὲ, ὧν δοξάζουσιν, οὐδέν. p.479.e.). Ci zaś, którzy wszystko widzą, jak zawsze w po-[illegible]ie trwa na ten sam sposób, o tych powiemy, że znają rzecz, a nie, że mają tylko mniemanie (τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα; ἆρ' οὐ γιγνώσκειν, ἀλλ' οὐ δοξάζειν. p.479.e.).- Gdy tamci mają tylko δόξαν, ci będą mieli γνῶσιν, ich téż, jako kochających to, co zawsze jest, nazwiemy filozofami, a nie miłośnikami opinii (τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους, ἀλλ' οὐ φιλοδόξους κλητέον p.480 a.)

Jednakże należy teraz bliżej to określić, bo trzeba naprzód powiedzieć, czém wiedza się zajmuje, a powtóre, dlaczego ten, który ma wiedzę, ma prawo do tego, żeby rządził miastem.-

<u>Księga szósta.</u> Sami tylko filozofowie zdolni są uchwycić prawdziwą ideę każdéj rzeczy, oni téż najbardziej usposobieni są do czuwania nad prawami i urządzeniem miast, bo oni zawsze kochają,

wiedzę i posiadają wszystkie cnoty potrzebne rządcom miast; nie będą ani kłamali, ani gonili za uciechy zmysłowe, będą odważni i wspaniałomyślni, a zatém będą sprawiedliwi (p. 484-486). U Platona, jak już wspomniałem, prawdziwa wiedza i cnota jest to samo, a człowiek, któ[ry] zna prawdę, będzie ją także praktykował, a na odwrót ten, kto grzeszy, kto przekracza prawa, robi to przez nieświadomość. Każdy więc, kto p[oznał] najwyższą prawdę, będzie téż i najcnotliwszym, a stąd nic naturalniejszego, jak oddawać ludziom takim rządy, którzy i teoretycznie wiedzą co potrzeba dla miasta i praktycznie w sobie i innych przeprowadzą ją cnoty w najwyższej doskonałości.-

Adeimantos podnosi na to objekcyą praktyczną, zwróconą przynajmniej w części do Sokratesa. Jeżeli się przypatrujemy ludziom, powiada on, którzy się zajmują filozofią, to nie mówiąc o młodzieży która do czasu tylko się uczy, ażeby się wprawić do życia praktycznego, widzimy, że większość obszerniej zajmujących się filozofią, po większéj części wychodzi na ludzi złych i przewrotnych, a ta mała liczba dobrych filozofów tak jest niezdolna do życia praktycznego i tak się odsuwa od spraw publicznych, (ἀχρήστους ταῖς πόλεσι γιγνομένους p. 487. d.), że doprawdy nie rozumię, jak od takich ludzi można się spodziewać naprawy rzeczypospolitéj (p. 487 e.) Jestto argument zwrócony naprzód przeciw Sokratesowi, który, jak wiemy, usuwał się od zajęć publicznych, a potém przeciw sofistom, którzy także uważali się za filozofów, lecz szerzyli zasady przewrotne i w życiu nie bardzo jaśnieli cnotami.-

Masz racyę, odpowiada Sokrates, że filozof jest nieużytecznym

dla miasta, ale to nie wina filozofii, tylko społeczeństwa, wśród którego on żyje. I tu przedstawia Platon bardzo piękny obraz, który zresztą później przeszedł do rzymskich i chrześciańskich pisarzy, że rzeczpospolita to statek na morzu, w którym jest sternik i majtkowie. Otóż ci majtkowie nie znają się na sterowaniu, lecz każdy z nich chce sterować i w tedy w pana tego statku wmawiają, czy to pochlebstwem, czy nareszcie groźbami, ażeby jednemu z nich powierzył rudel statku.- Ponieważ żaden z majtków nie zna się na sterze, a na każdego, kto by mu to tłómaczył, tak jest oburzony, że nawet by go zabił, więc cóż się stanie? Rzecz oczywista, że statek będzie jak najgorzej kierowany. Z drugiej zaś strony, jeżeli na statku znajdzie się jaki filozof, to będzie się on usuwał od wszystkiego i całkiem słusznie, bo naprzód go nie usłuchają, bo żeby tych krzyczących majtków przekonać, trzeba także silnie krzyczeć, a potem jest on w niebezpieczeństwie życia.- Stanie się więc, że kto prawdziwie zna się na sterowaniu, ten nie będzie sterował, a każdy z majtków, który wyrobi sobie większość wśród załogi okrętu, ten zasiądzie przy sterze. Czyż więc wina sternika, a nie majtków, którzy nie zaproszą do steru tego, który na tej sztuce zna się najlepiej? (p. 488.a-e.) Tak samo ma się rzecz w rzeczypospolitej, jeżeli filozof nieużyteczny, to pochodzi to stąd, że jego nikt nie szuka. Prawda, że są pochlebcy, którzy wmawiają w tłumy, że lekarz powinien z własnej inicyatywy chodzić po domach chorych, ażeby ich leczyć, jednakże, powiada Sokrates, jest to rzecz niesłychana, bo jeżeli kto potrzebuje lekarza, niech do niego idzie, a tak samo, jeżeli kto potrzebuje rządu, niech idzie do tego, który umie rządzić. A zatem filozof dlatego tylko jest dla

rzeczypospolitej nieużyteczny, że nikt go niechce używać, gdy tymczasem on wbrew zasadom czyto przez pochlebstwa, czy narzucanie się nie chce dobijać się tego, co z natury rzeczy do niego nie należy. Widzimy, że jesteśmy tu przy utopii i to bardzo wielkiej, bo nigdy dotąd nie zdarzyło się w historyi, ażeby komuś dobrowolnie oddano rządy państwa, a jeżeli to się stało, to tylko na krótko i zazwyczaj władcę takiego niedługo potem zrzucano z tronu. Zwykle rządy są trwałe, jeżeli ktoś obejmie je gwałtem, bo większość nie potrafi dojść do jedności w opinii, ani jasnego zrozumienia potrzeb ogółu - większość pójdzie zawsze za chwilowem wrażeniem, a to będzie najsilniejszem wtenczas, jeżeli ktoś rozmaitym zamysłom albo innego rodzaju zachciankom miasta będzie dogadzał. - Jeżeli więc filozof, jak chciał Platon, ma czekać, aż go rzeczpospolita, szczególniej taka jak ateńska, zaprosi do rządów, to z pewnością nigdy się to nie stanie i ideał Platona nigdy nie będzie urzeczywistniony. Zresztą on sam później zmienił pod tym względem swoje zdanie, mianowicie, gdy nie udała się wyprawa Dyona (w swych skutkach) bo wprawdzie Grecy zrzucili z tronu Dyonizego i zaprowadzili rządy filozoficzne, ale te upadły, bo Dyon był ideologiem i chciał rządzić nie siłą, tylko według przekonania większości, a że to co chwila się zmieniało, więc władza jego była w ciągłem niebezpieczeństwie, aż nareszcie upadła. -

Co do drugiego pytania, dlaczego większość ludzi zajmujących się filozofią, szerzy zasady przewrotne i prowadzi złe życie, to, powiada Platon, nie jestto winą filozofii, ale społeczeństwa. Jestto argument, jak widzimy bardzo ważny, bo zwykle, jeżeli społeczeństwo

się psuje, winią o to jedną tylko klasę ludzi, mianowicie tych, którzy uczą. Oczywiście za Platona ludzkość była bardzo zepsuta. Historycy obwiniają o to sofistów i słusznie, Platon jednakże zepsucie to nie im przypisuje, ale powiada, sofiści są zjawiskiem naturalnem, bo gdyby społeczeństwo było zdrowe, żaden sofista nie mógłby się w mieście pokazać; społeczeństwo bowiem, będąc gorszém od sofistów zmusza ich do pochlebiania namiętnościom tłumu, stosowania się do każdej jego zachcianki, a prześladuje, gdy ci nie chcą tego czynić (p. 489e-492c.) Sofiści zaś wykładają tylko zasady wyznawane przez lud cały (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα p.493.a.). Czy rzecz jaka w sobie jest dobrą, o to oni nie pytają - sofiści kontenci są, jeżeli podobają się tłumom.-

Tłum więc kształci i wyrabia jednostki, a tłum nie umie być filozofem (φιλόσοφον μὲν ἄρα πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. p.494 a.), bo nie wznosi się do pojęć ogólnych, lecz zawsze tkwi w szczegółach podpadających pod zmysły. Stąd nienawidzi prawdziwych filozofów tak, jak ich nienawidzą rzekomi filozofi chcący się tłumom podobać (p.494.a.). W takich warunkach, jeżeli nawet kto urodzi się z przymiotami filozofa, wkrótce zostanie zepsuty przez społeczeństwo, bo stanie się ulubieńcem ludu, a tak same przymioty jego odwiodą go od filozofii prawdziwej (p.494c. -495 b.). Mało więc kto z tych, co są prawdziwie powołani na filozofów, wytrwa w swem powołaniu, a miejsce ich zajmą niepowołani sofiści (p.495.). Prawdziwych filozofów można się dopiero wtedy spodziewać, gdy jakiś panujący filozof wyrobi sobie taką większość w narodzie, że będzie mógł dokonać reformy edukacyjnej (p.497) i tu daje Platon szczegółowe prze-

przy, jak wychowywać filozofów (p. 498.) -

Zwykle filozofia w Atenach była przedmiotem pierwszych lat studyów, a później od niej przechodzono do spraw publicznych. Platon powiada, że to system niewłaściwy, bo filozofia dopiero w latach dojrzałych może być przedmiotem medytacyi. A zatem powinniśmy z żołnierzy (φύλακες) wybierać najzdolniejszych, najbardziej dojrzałych, tych przez wiele lat próbować i to w bardzo trudnych zadaniach, a później zwrócić ich do studyów najwyższych. Tak wychowany filozof nie będzie się uganiał za chwałą w głośnych dysputach, ani za pieniądzami, jak sofiści, lecz będzie się zajmował rozważaniem form odwiecznych wszech rzeczy i stosowaniem ich do potrzeb chwili bieżącej (p. 499 - 500.) a tak wkrótce podbije sobie umysły wszystkich. -

Tu jednak powstaje drugie pytanie, czego właściwie filozof ma się uczyć, bo nie wystarcza powiedzieć, że ma nabywać wiedzy, trzeba bowiem jeszcze powiedzieć, co ma być przedmiotem tej wiedzy? Platon wygłasza myśl bardzo piękną, że przedmiotem studyów filozofa powinna być najwyższa idea, do której wznieść się może wiedza ludzka tj. idea Dobrego (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα. p. 505) wszystkie inne wiedze i cnoty bez niej są bezużyteczne. -

Ale co jest dobrem? Wiemy, że idea dobrego (summum bonum) była zawsze głównym problemem wszelkiej filozofii, a nawet życia praktycznego, bo idea dobrego jest to samo, co najwyższy cel człowieka. Że każda istota rozumna czy nierozumna zdąża do dobrego, to rzecz wiadoma - od tego nawet zaczyna Arystoteles swą

etykę, że wszystkie jestestwa zdążają do dobrego - tylko, że istnieje wielka różnica w zapatrywaniu się na to dobro (p.505 c.). Jedni mówią, że rozkosz jest dobrem najwyższém, kilku znowu, że wiedza, ale jedni i drudzy się mylą, pierwsi, bo niejedna rozkosz może być złą, a drudzy, że nie określają przedmiotu wiedzy. A jednak jest widocznem, że filozof koniecznie znać powinien ideę dobrego, bo bez niej będzie niezdolnym do pełnienia swoich obowiązków (p.506. c.); kto bowiem zna istotę dobrego, będzie także znał najwyższy cel człowieka, a kto ten zna, ten potrafi państwem najlepiej rządzić.-

Adeimant domaga się, aby mu Sokrates jasno zdefiniował tę ideę dobra najwyższego, ten jednakże nie chce tego uczynić (αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τἀγαθὸν ἐάσωμεν τὰ νῦν εἶναι - p.506. b.e.) Są pewne idee, których wcale nie można zdefiniować, jak np. idea bytu, która tak jest ogólną, że nad nią wyższej pomyśleć nie można; każda bowiem definicya odbywa się w ten sposób, że ideę definiowaną podciągamy pod wyższą. Otóż dla Platona idea dobrego jest nawet wyższą od idei bytu; jeżeli zatém nie podobną jest rzeczą, zdefiniować ideę bytu, tylko można ją opisywać, to już kompletném niepodobieństwem jest podać definicyą idei dobrego. To też Sokrates wyjaśnia ideę dobrego przez owoce, które z niej wyrastają (ὃς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ - ibid).

Wszędzie jest wielość i jedność np. wiele objawów piękna lub sprawiedliwości, a jedna idea piękna, jedna sprawiedliwości. Różnica między niemi jest ta, że wielość widzimy, ale jéj nie pojmujemy, a jedność pojmujemy, ale jéj nie widzimy (καὶ τὰ μὲν (tj. πολλὰ)

δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν νοεῖσθαι δὲ οὔ· τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δὲ οὔ. p. 507.b.). Widzimy wszystko zapomocą światła, które przysyła słońce, bóg świata widzialnego. Nasz zmysł widzenia nie jest słońcem, ale jest do niego podobnym (ἡ ὄψις – ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων p. 508 a.). Słońce daje przedmiotom możność, że są widzialne, a naszym oczom władzę widzenia. (Bo jak to już dawniej wspomniałem według Platona widzimy w ten sposób, że część ognia słonecznego, zamkniętego w źrenicy naszego oka wychodzi na zewnątrz, a łącząc się z promieniami wychodzącemi z przedmiotu, na który patrzymy, sprawia, że my ten przedmiot widzimy; słońce zaś oświeca przestrzeń, w której się ten przedmiot znajduje). Ale słońce nietylko daje wszystkim rzeczom widzialność, ono powołuje je także do życia, daje im wzrost i pokarm, chociaż samo nie jest rodzeniem (τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φάναι, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. p. 509 b.). Otóż słońce jest dzieckiem i wyobrazicielem idei dobrego; czem słońce jest w świecie zmysłowym i widzialnym, tem idea dobrego jest w świecie umysłowym i myślnym – τοῦτον (tj. τὸν ἥλιον) τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε τὸν νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα – p. 508.c.) Jak słońce nietylko byt daje wszystkim rzeczom, lecz także widzialność, tak idea dobrego powołuje do bytu rzeczy myślne, daje im możność, że są poznawane, a umysłowi, że je poznaje, – τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ' ἐπιστή-

μης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γιγνωσκομένης - p.508.e.) Widzimy tu, jakie znaczenie w systemie Platona ma idea dobrego. Możnaby z innych miejsc wykazać, że u niego idea dobrego identyfikuje się z bóstwem i że to jest stwórca nietylko świata widzialnego i dotykalnego, lecz i umysłowego, i że jest zarazem tem światłem (pojęcie to przeszło później do teologii chrześciańskiej), w którego promieniach wszystko oglądamy. Prawdziwy więc filozof będzie się zatapiał tylko w idei dobrego, a za jej pomocą będzie wszystko pojmował.-

Są więc 2 światy: umysłowy, którym rządzi idea dobrego i zmysłowy, którym rządzi słońce. Jeden i drugi można podzielić na dwie kategorye. A naprzód świat zmysłowy (τὸ ὁρώμενον) na przedmioty rzeczywiste czyli dotykalne, jak np. zwierzęta, drzewa itd., a powtóre na ich obrazy, odbicia i cienie, jak np. odbijanie się drzewa w wodzie. Z tych dwóch kategoryj pierwsza będzie się miała do drugiej, jak prawda do nieprawdy (διῃρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη. p. 510.a.)

Tak samo podzielić należy świat umysłowy (τὸ νοητόν): a) na idee czyste, b) na pojęcia matematyczne, które koniecznie muszą być wyobrażane przez znaki geometryczne czy arytmetyczne. Stosunek wzajemny obu tych części jest ten sam, co poprzednich.-

Platon powiada, że w świecie zmysłowym, jeżeli porównamy te dwa działy tj. rzeczy dotykalne i ich obrazy, to nie ulega wątpliwości, że daleko więcej rzeczywistości i prawdy jest w samych przedmiotach dotykalnych, aniżeli ich cieniach, że obraz np. drzewa, który się przebija w wodzie, ma tyle tylko w sobie prawdy i rzeczywistości, ile

przypomina to drzewo, które swój cień rzuca do wody. Zatém jak w świecie zmysłowym jest wielka różnica między rzeczami samemi, a ich obrazami, tak samo istnieje ona w świecie umysłowym między ideami czystémi, a ideami uzmysłowionemi przez formy matematyczne.

Tym 4 kategoryam przedmiotów odpowiadają 4 rodzaje wiedzy: Rzeczy zmysłowe, które wprost podpadają pod zmysły, są przedmiotem wiary (πίστις); przeciwnie ich obrazy, cienie są tylko przedmiotem jakiegoś domysłu (εἰκάσια), prawdopodobieństwa. Z drugiej strony w świecie umysłowym idee czyste są przystępne osobnej władzy, intuicyi (νοῦς - dziś nazywają ją umem) a pojęcia matematyczne percepcyi zmysłowej (διάνοια czyli dedukcyja)

Podział więc przedmiotów będzie następujący:

a) τὸ ὁρατόν — σώματα, εἰκόνες

b) τὸ νοητόν — ἰδέαι, μαθηματικά

a odpowiedni podział wiedzy:

δόξα — πίστις, εἰκασία

νόησις — νοῦς (ἐπιστήμη), διάνοια

Wszystkie więc przedmioty widzialne i niewidzialne rozpadają się na 2 działy, a każdy z tych działów na 2 kategorye. Stąd filozofia będzie się zajmowała ideami tj. działem najwyższym, a znowu rzeczy zmysłowe doczesne będą przedmiotem wiedzy prawdziwéj, ale tylko tak zw. δόξα; opinio tj. domniemywania prawdopodobnego, lecz nigdy nie dochodzącego do godności nauki

Ciekawą jest rzeczą, że Platon matematyce naznacza dość ni-

skie stanowisko, a między metodą matematyczną a dyalektyczną kładzie on taką różnicę: Jeżeli świat zmysłowy, powiada Platon, nie może być przedmiotem prawdziwej nauki, to wprawdzie matematyka jest czémś wyższém, ale porównana ze światem idei jest ona niedokładną. Matematyka bowiem przyjmuje jako prawdziwe, nie dowodząc ich wcale, pewne znaki zmysłowe tak w geometryi jak arytmetyce i na nich opiera się niby na pewnych danych, np. równość i nierówność, lub 3 rodzaje kątów. Te więc rzeczy przyjmuje ona niby najpewniejsze, a nie czuje wcale potrzeby dowodzić ich, lecz przypuszcza, że wszystkie są jasne (ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον . . . . . ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι, ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν κτλ. p. 510c.). Matematyka figur widzialnych używa i o nich rozprawia, choć nie o nich myśli, lecz o ich pierwowzorach np. o samym czworoboku wogóle i jego średnicy, a nie o tych, które są narysowane i tym podobnych. Tych więc figur, które oni układają i kreślą, a które są cieniami i obrazami w wodzie, używają niby obrazów, aby widzieć rzeczy same, których jednak inaczej widzieć nie można, jedno umysłem (τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης, ἣν γράφουσιν, καὶ τἆλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα, ἃ πλάττουσίν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσί, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι ζητοῦντές τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν, ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις, ἢ τῇ διανοίᾳ. p. 510. d.).

Zupełnie inaczej postępuje dyalektyka. Ona wznosi się bezpo-

średnio do form odwiecznych wszechrzeczy tj. do idei. Hypotezy lub przypuszczenia służą jéj tylko za punkt wyjścia, ale są porzucone w dalszym pochodzie myśli, bo one nie są zasadami, na których opiera się dyalektyka, w czém właśnie jéj wyższość nad geometryą (p. 511.b) Dla dyalektyki pierwszą zasadą jest forma najwyższa; od niéj schodzi do niższych, nareszcie do najniższych, a przy tém posuwaniu się myśli nie używa ona nigdy pomocy znaków zmysłowych, ani przypuszczeń, lecz wprost przez intuicyę każdą ideę niższą i wyższą chwyta.

Musi więc dyalektyk mieć osobną władzę duchową, zapomocą której ogląda przedmioty świata umysłowego; jestto νοῦς czyli um, najwyższa władza poznawania. Matematyk nie wznosi się tak wysoko, bo tylko pośrednio po przez zasłony przypuszczeń dochodzi do poznania idei, bo jego władza umysłowa jest διάνοια, władza niższa od νοῦς, ale wyższa od δόξα, od mniemania.-

Zwracam tu uwagę na to, że wymagania Platona są za wielkie i mylne, bo każda egzageracya jest mylną. Platon przypuszczał, że matematyk dlatego jest w daleko gorszém położeniu od filozofa, że nie widzi trójkąta idealnego, chociaż o nim ciągle rozprawia i to jest niewątpliwie prawdą. Bo jeżeli matematyk stawia jakieś prawo np. o przystawaniu trójkątów, to myśli on wtenczas o trójkącie idealnym, a jednak, powiada Platon, takiego trójkąta nie można narysować, bo każdy musi być prostoostro lub rozwartokątny, a idealny, którego odzwierciedleniem są owe 3 rodzaje trójkątów, ten jest przystępny tylko filozofowi.

Niewątpliwą jest rzeczą, że każdy znak zmysłowy pod pewnym względem jest niedokładnością, lecz z drugiej strony, kto zna naturę ducha ludzkiego, ten wie, że absolutnie nie można się obejść bez pewnych znaków. Zatém wszelkie jego narzekania na niedokładności matematyki są przesadne, a te formułki nie przeszkadzają wcale, że zapomocą matematyki można się wznosić do abstrakcyj takich, dla których formułki owe wcale już nie istnieją.-

<u>Księga siódma</u> (p. 514-541.) Sokrates wyjaśnia przykładem różnicę, jaka zachodzi między filozofem a człowiekiem nie mającym wykształcenia filozoficznego, czyli między wiedzą filozoficzną a empiryczną. Rodzaj nasz, powiada on, podobny jest do ludzi, którzy siedzą w jaskini tak skrępowani, że nie mogą się obrócić, tylko patrzą przed sobą w głąb jaskini. Za ich plecami, przed otworem jaskini, znajduje się mur, a za tym pali się ogień, którego połysk pada na ścianę jaskini, leżącej naprzeciw wejścia. Za murem przesuwają się jakieś osoby, które noszą najrozmaitsze przedmioty, a cienie tych przedmiotów padają na ścianę jaskini, w którą mają wlepione oczy owi ludzie związani. Oczywiście będą oni znali jedynie cienie przesuwające się przed ich oczami, a będą je brali za prawdę i rzeczywistość. (Lib. VII. p. 514.).-

Przypuśćmy, że jeden z owych spętanych ludzi zdoła się uwolnić ze swoich więzów i obrócić się ku wejściu do jaskini. Wtedy ujrzy on światło słoneczne i przedmioty rzeczywiste, ale jego oczy nadmiarem światła rażone zrazu nic nie potrafią rozeznać w tym pełnym blasku, a nawet przekonany, że, co pierwéj widział

w głębi jaskini, było rzeczywistém, będzie miał nowy sposób widzenia i nowe przedmioty za iluzyą. Dopiero po dłuższym czasie, kiedy jego oczy nawykły już do światła dziennego, potrafi z początku poznać tylko cienie, potém obrazy w wodzie, potém gwiazdy na niebie wśród nocy, a na końcu dopiero cały blask słońca. Wtedy przekona się, że to słońce daje widzialność wszystkim rzeczom, a nawet byt i życie. Naturalnie będzie bardzo z tego odkrycia kontent, a z wielkiem politowaniem będzie spoglądał na swoich towarzyszy uwięzionych w jaskini (p.515.). Będzie ich uważał za biednych nieuków, którzy nigdy nie mają do czynienia z rzeczywistością, lecz z cieniami. A jeżeli wśród nich kilku zażywa wielkiej czci dlatego, że potrafi coś powiedzieć o cieniach owych i ich wzajemnym stosunku i domniemaném następstwie, to nie będzie ani pragnął, ani im zazdrościł ich sławy (p.516.c). Jeżeli zaś nawykłszy do światła dziennego i do rzeczywistości, potém znowu powróci do jaskini, to oczy jego będą przyćmione i ani nie potrafi nic rozeznać w ciemnościach, ani poznać owych cieniów i będzie się o nie spierał z towarzyszami. Ci znowu będą się śmiali z niego, jako człowieka pozbawionego oczu i sądu i będą jego przykładem odstraszać innych od wychylania się z jaskini do światła dziennego (ἆρ' οὐ γέλωτ' ἂν παράσχοι καὶ λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι... p.517.a.), a nawet zabiją każdego, który będzie usiłował rozwiązać ich i wyprowadzić (καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν ..... ἀποκτεινύναι ἄν;).-

Na tym przykładzie ukazuje Platon różnicę między światem podpadającym pod zmysły, a światem myśli, między krainą cieniów znikomych, mogących co najwyżej być przedmiotem zmiennej opinii, a krainą rzeczywistości niezmiennej, rozświecanej ideą dobrego, która jest źródłem jedynem i prawdy teoretycznej i działania cnotliwego (p. 517 c.). Cóż dziwnego, ciągnie dalej Platon, że mała liczba tych, którzy zdołają wznieść się do krainy prawdy i sprawiedliwości, nie mają ochoty zajmować się na nowo nędzą interesów ludzkich i spierać się z mniemaniem ludzi zwyczajnych, którzy znają tylko cień sprawiedliwości, a rzeczywistej jej istoty nigdy nie zdołają ujrzeć. Człowiek traci władzę widzenia z dwóch przyczyn, albo gdy z ciemności wchodzi do światła, albo gdy od światła wraca do ciemności. Filozof jest w drugiem położeniu, gdy z jasności światła kontemplacyi schodzi do ciemności jaskini słoninków codziennych (p. 517). A tak w ten sposób potwierdza Platon to zdanie, że filozof w obecnym ustroju społecznym (jaki wówczas był w Atenach) musi się usuwać od życia publicznego.-

Ten obraz, który kreślą po mistrzowsku jest przeprowadzony i który sam by wystarczył, aieby Platonowi zapewnić pokaźne stanowisko wśród literatów starożytnych, jest dla niego punktem wyjścia do rozwinięcia systemu edukacyjnego. Dotąd, jak to już wiemy, traktował on ten problem ze stanowiska ogólnego - chodziło mu o wychowanie żołnierzy. Teraz, skoro w państwie mają rządzić filozofowie, należy skreślić program edukacyjny dla filozofów.-

Przypominamy sobie z Fedrusa, że dla Platona wiedza jest

odświeżaniem dawnych idei. Otóż wychowania zadaniem będzie, aby obróciwszy człowieka ku wejściu do jaskini, zwrócić jego oczy w kierunku przeciwnym, niż ma od urodzenia, wprowadzić go w pełnię światła dziennego. Wychowanie niema ani wiadomości wlewać w umysł próżny, ani dawać władzę widzenia osobom ślepym. Człowiek ma dobre oczy, ale są one zwrócone w błędny kierunek. Najlepszy widzi dobrze, co jest przed nim, ale nieszczęsny ma przed sobą tylko cienie, a tak im lepszy ma wzrok, tem gorzej widzi (p.519 a.b.) Należy więc obrócić każdego człowieka z twarzą do światła, a wtedy siła wrodzona wzroku wystarczy, aby dobrze widzieć każdy przedmiot (p.519. b.) Człowieka o zdolnościach wyższych należy wyciągnąć do światła i rzeczywistości, a gdy kto dostatecznie zapozna się z prawdą i filozofią, powinien wrócić do jaskini i tam towarzyszom swoim udzielać tego, czego sami nie widzieli (p.519-520.).–

Prawda, że w pierwszej chwili będzie dla niego ten powrót bardzo nieprzyjemny (przypominamy sobie, że według Platona przebywanie duszy na ziemi jest takim powrotem nieprzyjemnym, a zatem ten obraz odnosi się nietylko do filozofów żyjących, lecz także i do rozwoju duszy.–) bo powróciwszy z pełni światła, zrazu będzie miał wzrok przyćmiony, ale potem lepiej od towarzyszy będzie poznawał owe cienie. Oglądnąwszy prawdziwe i rzeczywiste formy sprawiedliwości, piękna i dobrego będzie lepiej oceniał cienie owych idei. Wprawdzie zrazu nie będzie on miał ochoty, aby podjąć się rządzić, ale ten brak ochoty dowodzi tylko, że on najzdolniejszy do tego, bo on nie dla korzyści ubiegać się będzie o władzę, mając w sobie

wszystko, czego potrzeba do szczęścia, nawet narażając się na szkodę zamienienia kontemplacyjnego życia filozofa z kłopotami rządzy (p. 520-521.).-

Jeżeli wychowania zadaniem jest wyprowadzenie duszy z dnia nocnego do prawdziwego pochodu ku temu, co jest, czyli do prawdziwej filozofii (ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος ἰούσης ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι p. 521. c.), powstaje pytanie, jaka nauka będzie najwięcej sposobną, aby duszę przeciągnąć od tego, co się staje, do tego, co jest (τί ἂν οὖν εἴη μάθημα ψυχῆς ὁλκὸν ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν. p. 521. c.) W tym celu przechodzi Platon naprzód nauki ścisłe, a więc arytmetykę (p. 522-525), geometryę (p. 526-527.), stereometryę (p. 528.), astronomię (p. 529-530), gani ich metodę empiryczną i do praktycznych potrzeb zwróconą, a żąda, aby je wykładano sposobem filozoficznym, a priori. Wogóle lekceważy Platon wiadomości fizykalne, nabywane zapomocą zmysłów i eksperymentów (p. 524 - porów: 529.), bo według niego nauka empiryczna nigdy nie potrafi umysłu wznieść do góry. Jeżeli ktoś wznak leżąc na ziemi ma oczy wlepione w niebo, to wznosi on tam tylko swój wzrok, a niekoniecznie jeszcze umysł (p. 529 b.) Patrzeć w górę to znaczy oderwać umysł od rzeczy zmysłowych o których nie można mieć wiedzy prawdziwej, do kontemplacyi rzeczy umysłowych, niewidzialnych, niezmiennych, które jedne są przedmiotem wiedzy (p. 529. d.) Wogóle gani Platon sposób, jakim wykładano nauki ścisłe za jego czasów (p. 529-530), a nawet tak dalece je lekceważy, że pozbawia je wszelkiej wartości filozoficznej. I tu jest on

znowu zbyt jednostronnym, bo historya nauk, która zreszta za Platona niedługo jeszcze trwała, bo niektóre nauki poczęły dopiero powstawać, poucza nas, że takie aprioryslyczne wznoszenie się do prawdy, kończy się iluzyą. – To samo, co o naukach ścisłych, powiada Platon o akustyce i harmonii (p. 531.) Gdy więc według powyższej metody nauczył się człowiek nauk ścisłych i poznał, że w nich wszystkich jedna jest metoda i jedna zasada, jest on już należycie przygotowanym, aby przejść do dyalektyki, która jest uwieńczeniem jego pracy duchowej. Wtedy wychodzi on zupełnie z jaskini w świat, wtedy nauczy się rzeczy oglądać prawdziwie, a nawet samo słońce, zamiast ciemnych cieni znikomych. Wtedy będzie on uzdolnionym chwytać formy myślne zapomocą samego umu, bez pomocy zmysłów, a nareszcie zajmie się najwyższem zadaniem dyalektyki, rozważaniem idei dobrego zapomocą czystego umysłu (οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ τῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει. κτλ. p. 532 a.), a tak najlepsza część jego umysłu wzniesie się do kontemplacyi i poznania najlepszych i najczystszych istności (p. 531. d – 532 d.)

Na zapytanie Glaukona, co to właściwie jest dyalektyka, odpowiada Sokrates, że ona sposobem umiejętnym bada rzeczywiste formy i istności (αὐτοῦ γε ἑκάστου πέρι, ὃ ἔστιν ἕκαστον. p. 533. b.) podczas gdy inne umiejętności zajmują się opiniami ludzi, lub wypadkami szczegółowemi, lub chwilowemi kombinacyami przyrody, ale do bytu prawdziwego dochodzić nie mogą, skoro nawet

matematyczne nauki tylko sny jakieś mają o bycie (ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν. p. 533c.) Ledwo tego rodzaju zajęcia zasługują na miano nauki – są one czémś wyższém od mniemania, ale niższém od wiedzy prawdziwéj (p. 533 d.). Tylko dyalektyka rzuca wszelką pomoc zmysłowych spostrzeżeń i wznosi się odrazu do istności prawdziwéj, definiuje i rozróżnia rzecz każdą i tłumaczy ją zapomocą pytań i odpowiedzi, a tak dochodzi do saméj istności (ἦ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; p. 534. b.). – Tylko na téj drodze dojść można do idei najwyższego dobra.–

Do 20go roku życia wszyscy żołnierze pobierają wspólne wychowanie umysłowe i fizyczne, jak to już wyżéj opisano. Po upływie tego czasu najzdolniejsi uczniowie przechodzą do osobnéj klasy, gdzie uczą się poglądów ogólnych i synoptycznych o wszelkich przedmiotach wiedzy, a są także zapoznawani z teoryą bytu prawdziwego. Ich zdolność do synoptycznych poglądów jest najpewniejszą rękojmią zdolności dyalektycznéj, bo każdy synoptyk jest zawsze dyalektykiem (καὶ μεγίστη πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή· ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ. p. 537.c.).–

W téj klasie wyborowéj mają oni pozostać do roku 30go, poczém następuje nowa selekcya. Najlepsi przechodzą jeszcze do klasy wyższéj, gdzie ćwiczą się w dysputach dyalektycznych (p. 537 d.) przez lat 5, a reszta wraca do stanu żołnierskiego. Po roku 35tym, kiedy umysł ich już dojrzał schodzą do jaskini tj. do służby wojskowéj i administracyjnéj, w któréj trwają przez lat 15, wystawieni

na ciągłe próby twarde i skomplikowane, zobowiązani udzielać innym tego, co sami nabyli. Gdy nareszcie przebyli już wszystko szczęśliwie, w 50tym roku życia dostępują rangi starszego lub rządcy rzeczypospolitej, a resztę życia spędzają na zajmowaniu się badaniami filozoficznemi, lub stosowaniem praw filozoficznych do urządzenia miastem. Tacy ludzie mają zawsze oczy zwrócone w ideę prawdziwego Dobra i naśladują ją w wszystkich swoich rozkazach i czynach. Że zaś kobiety odbierają to samo wychowanie co mężczyźni, oczywiście zdolniejsze z nich także są wtajemniczone w studya filozoficzne i jak mężczyźni po latach 50 mogą zostać rządczyniami miast i filozofkami (p. 539–540).–

Sokratesowi się zdaje, że miasto wybudowane na takich fundamentach może być szczęśliwém, nie wątpi nawet, że jest to możebném, chociaż z drugiéj strony nie tai, że bardzo trudno jest przeprowadzić taką reformę (p. 540 e.). Jeżeli się jednak znajdzie jeden lub więcéj filozofów z silnym charakterem, to mimo opozycyi tłumów mogą przeprowadzić dzieło odrodzenia, jeżeli wszystkich mieszkańców wyszlą na wieś, a zachowają tylko dzieci do lat 10 i te zaczną wychowywać według nowych zasad. Tym sposobem uformuje się miasto i zacznie wydawać błogie owoce (p. 541.).–

Trudno nie widzieć, że cały ten system edukacyjny Platona opiera się na ciągłych iluzyach, bo gdyby taką reformę przeprowadzono, to na czele państwa stanęliby ludzie zdolni do kontemplacyi, niemający jednak żadnego zmysłu praktycznego a rząd taki z pewnością nie mógłby zaradzić złemu i miasto na takich fundamentach

zbudowane nie długoby trwało. Największą zaś bez wątpienia iluzyą Platona jest, że umysł oderwany od nauk ścisłych, a nawet od matematyki, bo téj każe on się filozofom uczyć tylko o tyle, o ile ona mieści w sobie pojęcia filozoficzne, że umysł tak ciągle lekceważący rzeczywistość i nauki ścisłe może dojść do jakichś trwałych rezultatów. Z drugiéj strony jednakże wspaniały ten obraz o uwięzionym rodzaju ludzkim niewątpliwie mieści w sobie dużo prawdy, a nawet przeszedł on później do chrześciaństwa. Te wielkie słowa Platona, że widzimy same cienie tylko, zostały adoptowane przez chrześcian. I my powiadamy, że widzimy wszystko tylko jakby w obrazach, a wielką bez wątpienia wygłosił prawdę Platon, że umysł nasz nie może przestawać na tych obrazach i ustawicznie wyrywa się do świata wyższego. Lecz błędem jest, że do téj kontemplacyi czystych idei z zupełnem oderwaniem się od form zmysłowych można dojść już w tém życiu, gdyż według pojęć chrześciańskich dopiero w życiu przyszłém możemy oglądać Boga, a w nim wszystko inne i w ten sposób urzeczywistnić pragnienia naszego umysłu. -

<u>Księga ósma.</u> Wszystko, co powstało, musi także zginąć, powiada Platon melancholicznie, bo każda rzecz doczesna mieści w sobie zaród śmierci; tak samo i miasto nasze choć najlepiéj zbudowane, musi kiedyś zginąć, skoro powstało. To zaś nastąpi, gdy ci, którzy mają być wzorem cnoty i w tym celu używają pewnych przywilejów, zaczną ich nadużywać dla dogodzenia swemu egoizmowi i żądzom i tym sposobem sami będą burzyć dzieło, którego mieli być filarem. Bo w naszéj rzeczypospolitéj, powiada Platon, wszystko zależy od

dobroci żołnierzy i tej małej liczby filozofów, którzy rządzą, bez żołnierzy bowiem nie można ani granic państwa obronić ani utrzymać porządku. Żołnierze są skazani na życie twarde, a zatem rzeczpospolita póty tylko będzie możebną, póki ci będą zadowoleni ze swego losu. Gdy jednakże zapragną osobistego majątku albo wygód, jakie ma niższa warstwa naszego społeczeństwa, natenczas ten ich egoizm tak wzrośnie, że podzielą między siebie grunta, a resztę mieszkańców zamienią w sługi i niewolników (Lib. VIII. p. 547.) Jednak nie zepsują się jeszcze kompletnie, a więc będą przez czas jakiś trwali w swoich żołnierskich zwyczajach, skromnie tylko używając przywłaszczonych majątków. Cała ich ambicya zwróci się ku wojnie i polityce; bogactwa nie będą miały dla nich zbytniej ponęty, a tak wyrobi się forma rządu, która istniała w Sparcie i na Krecie. Znamieniem jej będzie zaniedbanie wykształcenia umysłowego i wygórowana energia, która zapanuje i nad rozumem i nad apetytem niższym. Jestto pierwsza faza w rozkładaniu się rzeczypospolitej (p. 548-556.); można ją nazwać tymokracyą, bo ambicya polityczna absorbuje wszystkie inne popędy.

Platon będąc zwolennikiem życia doryckiego, uważał tymokracyą za najdoskonalszą ze wszystkich form rządu, jakie istniały, bo ta najmniej się jeszcze oddala od jego idealnej rzeczypospolitej.

Z tymokracyi wyradza się oligarchia, gdy chęć zysku bierze górę nad energią i odwagą. Zamiast żądzy siły i podbojów wkrótce wyrobi się u obywateli żądza dobrobytu. Można łatwo

26/IX 1906 r.

przewidzieć, co się z miastem takiem stanie. Miłość pieniędzy i miłość cnoty nie mogą iść razem (p.550), to też miasto oligarchiczne straci niebawem swą jedność i rozpadnie się na 2 nienawistne sobie obozy, na małą liczbę bogaczy i tłumy biednych, gotowych zawsze, aby się rzucić na bogatych (p.552.) Charakter obywateli zmieni się zupełnie, chęć zysku i używania będzie dominowała, a rozum jedno tylko będzie miał zadanie, a mianowicie, wynajdywanie rozmaitych sposobów bogacenia się.- Razem z takiem usposobieniem może tylko iść w parze pewna wstrzemięźliwość, bo bogaci drżą zawsze, aby nie utracić tego, co zebrali (p. 553-554.).-

Oligarchia jednak, chociby chciała, nie może być trwałą, bo nosi w sobie zaród rozkładu. Chęć zysku wyradza lichwę, której ofiarą padają młodzi ludzie zadłużeni, a później wyzuwani ze swych majątków. Następstwem tego będzie, że bankruci (à la Catilina) nie mając już nic do stracenia, a koniecznie pragnąc używać, staną na czele klas uboższych, wypędzą oligarchów i zaprowadzą demokracyą, z równością obywateli i wybieralnością wszystkich urzędników zapomocą losu (p. 555-557.).-

Demokracya ma znowu swoją odrębną formę. Tu wszyscy są równi i wolni, każdy może mówić publicznie i według woli urządzić sobie swe życie. Oczywiście ta niczém nieograniczona swoboda wyrabia indywidualizm wybitny w charakterze, sposobie życia i zajęciach. Każdy wybierze sobie urząd taki, jaki mu się spodoba, pójdzie na wojnę lub zostanie w domu, nie z posłuszeństwa dla władzy, lecz że tak mu się podoba. Nawet, gdy zapadnie przeciw

25.I.1951 [illegible]

niemu wyrok trybunału, może sobie bezpiecznie przechadzać się w mieście, bo nikt ani pomyśli o wykonaniu na nim tego wyroku. Taka demokracya jest zatém społeczeństwem równie przyjemnym jak i urozmaiconém, ale ze słabym lub nawet żadnym rządem, objawia ona jednostajne a więc naganne usposobienie dla dobrych, złych i obojętnych rzeczy (p. 558-561.).-

Ale jak poprzednie formy rządu, tak i demokracya także upadnie przez nadużywanie zasad, na których się opiera. Podstawą jéj równość i wolność, ale wolność wyradza się łatwo w swawolę, gdzie nikt już rządu nie słucha. Syn więc będzie się miał za równego ojcu, uczeń nauczycielowi, cudzoziemiec z obywatelem, żona z mężem, a niewolnik z panem. Nawet konie, osły i psy swobodnie sobie będą biegały po ulicach i wywracały każdego, kto im się nie usunie z drogi. Praw nikt tu już nie usłuchnie, bo każdy jest sobie panem (p. 562-563.).-

Z anarchii korzystają przywódcy ludu, którzy konfiskując majątki bogatych, pod pretekstem, że są nieprzyjaciółmi konstytucyi, pociągają za sobą lud, a w końcu robią się samowładcami (p. 565 – 566.).-

Despoci zaczynają od niektórych dobrych kroków administracyjnych np. od zniesienia długów i wydzielenia gruntów ubogim, ale rządzą dobrze tylko dopóty, dopóki nie wypędzą swych przeciwników. Potém starają się ciągle zaprzątać lud wojną, prześladują, wyganiają lub zabijają wszystkich najlepszych i najsamodzielniejszych; obdzierają świątynie, uciskają wszystkich olbrzymi-

mi podatkami i podejrzliwą swą tyranią. Wymalowawszy tak po-
nury obraz despotyzmu, oburza się Platon na Eurypidesa i innych
poetów, w których tragedyach samowładcy mają dość szczytną ro-
lę, a nawet czasem występują jako filozofowie lub obcujący z filozofa-
mi. Rozszerzanie takich pojęć o tyranach, powiada on, przynosi naj-
większą szkodę rzeczypospolitéj. (567–568.).–

Wspomniałem, że Platon ściśle przeprowadza paralelizm
między państwem a duszą ludzką – państwo jest dla niego duszą po-
rządnie żyjącą, a na odwrót dusza jest państwem, w którém wszystkie
składniki są w komplętnéj harmonii. Że zaś dusza ma 3 przednie wła-
dze, najwyższą, czyli rozum, odpowiadającą kaście filozofów, którzy
rządzą w jego rzeczypospolitéj, potém niższą, ale jeszcze bardzo szlachetną
dźwnoz, z któréj rośnie zapał wojenny i wszystkie cnoty rycerskie, a nare-
szcie najniższą, „żądzę tj. chciwość zarobkowania, a zarazem używa-
nia zmysłowego, a zatém Platon prowadzi daléj ten paralelizm, po-
wiada, że w miarę jak dusza jaka więcéj lub mniéj jest podobną do téj
rzeczypospolitéj, będzie więcéj lub mniéj szczęśliwą. Dusza, w któréj niż-
sze władze są poddane pod rządy rozumu i w któréj każda władza
robi co jéj od Boga przeznaczono, nieprzeszkadzając wcale innym wła-
dzom, taka jest w zupełności podobna do jego idealnéj rzeczypospoli-
téj, a człowiek taki jest wzorem człowieka sprawiedliwego (bo jak so-
bie przypominamy u Platona sprawiedliwość nie znaczy suum cui-
que, lecz coś wyższego, gdy każdy robi to, co do niego należy.) Forma
rządu tymokratyczna odpowiada duszy, w któréj rozum ustępuje
na drugi plan, a górę bierze zapał wojenny, w któréj rozum używa-

ny jest tylko jako środek do dojścia do celów ambitnych, zwyciężenia nieprzyjaciół itd. Oligarchii nareszcie odpowiada dusza, w której żądza niższa, odznaczająca ludy kupieckie a szczególnie Fenicyan, dominuje nad pierwszemi władzami, to znaczy, że rozum i odwaga muszą jej być posłuszne i o tyle tylko są używane, o ile mogą dopomódz do zarabkowania. Demokracyi odpowiada dusza, w której wszystkie władze są w zupełnej anarchii, gdzie raz jedna, raz druga przeważa, a jedna drugiej przeszkadza; tyranii zaś będzie podobna dusza, w której wszystkie inne władze są poddane najniższej, w której ciągłe jest używanie i rozkiełznanie, ciągłe przeszkadzanie wyższym polotom.-

Wraca teraz Platon do pytania, które ustawicznie trzeba mieć przed oczami, że człowiek sprawiedliwy jest zawsze szczęśliwym. Szczęście ludzi będzie odpowiadało szczęśliwości, jaką może zapewnić forma rządu poddanym. Jeżeli rzeczpospolita Platona jest najszczęśliwszą, to najszczęśliwszym będzie człowiek, który do niej podobny, jeżeli zaś tyrania jest najgorszą formą rządu, to najnieszczęśliwszym będzie człowiek z charakteru swego podobny do tyrana.-

Księga dziewiąta. (p. 571-592). Wytłumaczywszy, jak przez zepsucie młodych oligarchów powstaje demokracya, a przez uganianie się za rozkoszami demokracya zamienia się w despotyzm, dochodzi Platon do konkluzyi, że despota jest najgorszym i najniesprawiedliwszym z ludzi, a im dłużej panuje, tém staje się gorszym (p. 572-576).-

Z tego jest widocznem, że Platonowi 4 wymienione formy rządu przedstawiają się jako tyleż form zepsutych państwa idealnego, a im niżej stoi w porządku która z tych form, tém bardziej

się wyrodziła. Będzie więc najsprawiedliwszą i najdoskonalszą rzeczpospolita Platona, potém tymokracya, a potém następią po sobie oligarchia, demokracya, despotyzm. Tak samo charaktery osobiste obywateli odpowiadające tym 5 formom rządu będą się przedstawiały jako gradacye od charakteru najsprawiedliwszego do najgorszego (p. 576.) Tak samo będą gradacye szczęśliwości miast; miasta platońskie będą najszczęśliwsze, najnieszczęśliwsze zaś rządzone despotyzmem. A nawet sam despota, choć go poczytują za szczęśliwego, jest najnieszczęśliwszym z ludzi, bo lepsza część jego duszy jest pod władzą niższą, a stąd żyje on w ciągłym niepokoju, obawie i niezadowoleniu. Ciemnemi kolorami maluje Platon życie tyrana, aby okazać, że on jest najnieszczęśliwszym z ludzi (p. 577-580.).–

Rezultat tego wszystkiego jest taki: najszczęśliwszém jest miasto rządzone według wzoru Platona i najszczęśliwszym człowiek żyjący na ten sam sposób; najnieszczęśliwszem zaś miasto despotyczne i człowiek charakteru despotycznego. Trzy inne formy rządu i trzy odpowiedne im charaktery są więcej lub mniej szczęśliwe według tego, czy są więcej zbliżone do rzeczypospolitéj Platona, czy téż despotyzmu. Jednostka jest szczęśliwą lub nieszczęśliwą, gdy podobną jest do rzeczypospolitéj dobréj lub do despotyzmu, a będzie szczęśliwą lub nieszczęśliwą sama przez się, bez względu na to, co ludzie, lub bogowie o niéj trzymają, (ἐάν τε λανθάνωσιν, ἐάν τε μή, πάντας ἀνθρώπους τε καὶ θεούς. p. 580 d.).–

Chcąc dowieść, że tylko człowiek sprawiedliwy może być szczęśliwym, przytacza jeszcze Platon 2 inne argumenta. Pierwszy wzięty jest stąd, że tylko filozof może sądzić o wszystkich rodzajach szczęśliwości,

bo tylko filozof według jego systemu edukacyjnego przeszedł wszystkie stopnie wiedzy. Żołnierz więc, który nie doszedł jeszcze do filozofii, nie może sądzić o szczęśliwości, która towarzyszy cnotom żołnierskim. Tylko filozof, który stoi na najwyższym szczeblu państwa, a zarazem także udoskonalenia duchowego, ten ma najjaśniejszy pogląd na wszystkie rodzaje szczęśliwości i on najlepiej osądzi, jakie szczęście najwięcej duszy ludzkiej odpowiada. Otóż ten ciągle powtarza, że tylko praktyka sprawiedliwości, a szczególnie, o co najwięcej mu chodzi, kontemplacya idei sprawiedliwości i wszystkich innych z nią połączonych stanowi najwyższe szczęście człowieka.-

Drugi argument opiera się na tém, że każde szczęście doczesne jest najczęściej pomieszane z jakiemiś bólami, a tłumaczy to Platon tém, że wszelkie szczęście (doczesne) jest natury ujemnej. Dajmy na to, że ktoś jest głodnym, to jedzenie będzie mu sprawiało przyjemność, ale kiedy już się nasycił, wstręt tylko. To, powiada Platon, pochodzi stąd, że głód jest brakiem nasycenia, a to ostatnie uzupełnieniem tego braku; ta przyjemność zatém nie jest czémś pozytywném, bo tylko zależy od tego, czy jest w nas jakiś brak, potrzeba. Dopiero jéj wypełnienie, które jest czémś negatywném, sprawia, że znajdujemy się w stanie normalnym. Wiadomo, że Sokrates tę samą myśl rozwija także w Fedonie, gdzie, kiedy go rozkuto z kajdan, powiada: jaka to przyjemność nie czuć teraz żelaza na nogach, i wtedy szeroko rozwodzi się on nad tém, że przyjemność jest czémś negatywném, bo usuwa potrzeby. Filozofia tylko i wszystkie zajęcia umysłowe, powiada Platon, są tego rodzaju, że są czémś pozytywném

i dusza ciągle może się niemi zajmować, nie narażając się wcale na przeczycenie.

Potem rozwodzi się on jeszcze nad szczęściem filozofa i nad tém, jak ten swe życie urządzi. Znamy już to życie filozofa z tego, co wspomniałem przy Sokratesie, jak się powinien usuwać od życia praktycznego, ale skoro go zaproszą, nie powinien się wcale wymawiać, a przedewszystkiem oddawać się kontemplacyi. U Platona znowu wiedza i cnota wychodzą na jedno, człowiek więc rozumny będzie także cnotliwym, bo ten, który źle czyni, czyni to tylko z nieświadomości – stąd konkluzya, że kontemplator prawdy będzie także człowiekiem najszczęśliwszym i najrozumniejszym (p. 585-592.). –

Księga dziesiąta. (p. 595-621.) zaczyna się od długiéj krytyki poetów epicznych i dramatycznych i wszelkich artystów, która jest powtórzeniem, tylko w formie jeszcze jaskrawszéj i gwałtowniejszéj, wszystkich owych cenzur, jakie wypowiedział w księdze trzeciéj. Nasuwa się tu pytanie, dlaczego Platon teraz bez potrzeby wraca do przedmiotu, który nie ma związku z tokiem dyskusyi. Na to możemy dać podwójną odpowiedź, pierwsza, że Platon przeczytawszy uczniom (prawdopodobnie tylko częściami wydawał rzeczpospolitą) ową ostrą krytykę poetów greckich, którzy byli podstawą wychowania, czuł się zobowiązanym, jak widać z miejsca jednego tejże księgi, do wytłumaczenia się, dlaczego wobec nich tak surową, dziką, a nawet barbarzyńską przybiera postawę, że wszelkie sztuki chce wyrzucić ze swego państwa.

Drugi powód jest tylko pozorny, bo na końcu dziewiątéj księgi

powiedział Platon, że prawdziwy filozof będzie muzykiem nietylko w tem znaczeniu, że zna się na wszelkiej nauce, lecz także w znaczeniu pytagorejskiem, że jego dusza będzie nastrojona jak lutnia, która wydaje wdzięczne melodye. Platon zaczyna więc teraz od tego wyrazu i powiada: ja nie chcę powiedzieć, że filozof ma być poetą i bawić się w literaturę (literatura oznaczała u Greków całą poezyą), lecz tylko, że filozof powinien dostroić swą duszę do harmonii muzycznej i tutaj raz jeszcze rozwodzi się nad potrzebą wypędzenia poetów epicznych i dramatycznych z rzeczypospolitej, a potrzebę tę rozszerza on do wszystkich prawie sztuk pięknych pod pretekstem, że one polegają na naśladowaniu, a wszelkie naśladowanie jest fałszem.-

Ustęp ten dość jest ważny i ciekawy, lecz nic nowego nie zawiera. Streszczę tu tylko pokrótce bieg jego rozumowania, bo jest to jedyny argument, rzucający ciekawe światło na pogląd Platona i który tłumaczy, jak filozofowie, jeżeli się zacietrzewią w myśli apriorystycznej dochodzą do absurdów, ile razy się odrywają od rzeczywistości.

Otóż Platon wychodzi znowu z teoryi idei. Każdy rodzaj rzeczy, powiada on, odtwarza w sobie jedną pewną ideę, która sama jest rzeczywiście, podczas gdy liczne powtarzające ją jednostki są i nie są. Jest np. wiele łóżek i stołów, ale jedna tylko idea łóżka, jedna idea stołu (πολλαί πού εἰσι κλῖναι καὶ τράπεζαι .... ἀλλὰ ἰδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης. p. 596 b.) i tylko ta idea, jak to sobie przypominamy z jego teoryi idei, istnieje rzeczywiście nietylko w głowie ludzkiej, lecz także w świecie me-

tafizycznym, stworzonym przez Boga jeszcze zanim powstał świat doczesny, będący odzwierciedleniem owych idei. Bóg więc stworzył na każdy rodzaj jedną tylko ideę. Ten ustęp jest jeszcze i z tego ciekawy, że tłumaczy nam stosunek Boga do idei, bo Platon powiada wyraźnie, że Bóg stworzył idee. Rzemieślnik robiąc łóżka lub stoły, wpatruje się w tę ideę, ale jej sam stworzyć nie potrafi. Jak zaś kto ukazując nam w zwierciadle krajobraz, przecież go nie zrobił, tak samo malarz malując łóżko nie stwarza go, lecz powtarza lub naśladuje łóżko zrobione przez rzemieślnika (p. 596 e – 597 b.) Tym sposobem trzy będą łóżka τριτταί τινες κλῖναι, jedno będące rzeczywiście, czyli w przyrodzie (idea łóżka) μία μέν, ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα, które Bóg zrobił ἣν φαῖμεν ἄν, ὡς ἐγῷμαι, θεὸν ἐργάσασθαι – drugie, które zrobił stolarz μία δέ γε, ἣν ὁ τέκτων, a nareszcie trzecie, które zrobił malarz, μία δέ, ἣν ὁ ζωγράφος (p. 597 b.). Bóg stwarza jedno tylko prawdziwe łóżko i stąd mógłby nazywać się φυτουργός – stolarz robi wiele łóżek wedle tamtego, ale że je zawsze jakoś robi, słusznie nazywa się δημιουργός – nareszcie malarz właściwie żadnego łóżka nie robi, jeno naśladuje i stąd conajwięcej będzie μιμητής. Jeżeli więc idea zrobiona przez Boga jest rzeczywiście, nie będą rzeczywiście przedmioty, które są na jej wzór robione (οὐκ ἂν τὸ ὂν ποιοῖ, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ – p. 597. e.)

To samo, co o malarzach powiemy także o poetach dramatycznych (p. 597 e.) bo i oni naśladują nie to, co jest rzeczywiście, lecz to co się być zdaje. Homer np. naczelnik tragedyi, ἡγεμὼν τῆς τραγῳδίας uchodzi za najmędrszego z ludzi, za mistrza moralności i nauczyciela rzeczy bożych (p. 598 e), a przecież jak każdy naśladowca

i on także trzecie dopiero zajmuje miejsce od bytu i prawdy (τρίτα ἀπέχοντα τοῦ ὄντος) i tworzy cienie, a nie prawdę (φαντάσματα γάρ, ἀλλ' οὐκ ὄντα ποιοῦσιν p. 599. a.).

Ale czyż poeci znają się na czémkolwiek? czyż który z nich jest lekarzem, choć pisze o rzeczach lekarskich, czyż jest żołnierzem dobrym lub wodzem, choć pisze o wojnie i dowództwie, o rządzeniu miastem i wychowaniu ludzi? Czyż ze szkoły Homera wyszedł jaki lekarz znakomity, jaki rycerz lub prawodawca (p. 599. c.).-

Mówią, że Homer jest mistrzem i piastunem Hellady. Lecz pytam się, który człowiek nawet stał się lepszym przez czytanie go?

O Homerze! gdybyś nawet nie był na trzeciem miejscu od prawdy, ty twórco cieniów (εἰδώλων δημιουργός), jak to zdefiniowano o każdym naśladowcy, lecz nawet na drugiém miejscu i zdołał poznać, jakie studyum robi ludzi lepszymi w życiu prywatném i publiczném, powiedz nam, które miasto zostało przez ciebie lepiéj urządzone, jak np. Sparta przez Likurga, a przez innych wiele innych miast wielkich i małych. Które miasto ciebie chwali, że byłeś dobrym prawodawcą i że jéj obywatelom oddałeś przysługi? itd. p. 599 d-e.).-

W ten sposób kontynuując Platon dowodzi, że Homer nie był prawodawcą, jak Charondas lub Solon, ani uczonym jak Tales, ani mistrzem moralności jak Pitagoras, którego życie cnotliwe weszło nawet w przysłowie: „wieść życie pitagorejskie" itd.-

Konkluzya, powiemy więc, że począwszy od Homera wszyscy

poeci naśladują tylko cień cnoty i tak samo inne rzeczy, które opiewają, ale do prawdy nie dochodzą (οὐκοῦν τιθῶμεν ἀπὸ Ὁμήρου ἀρξαμένους πάντας τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι καὶ τῶν ἄλλων, περὶ ὧν ποιοῦσι, τῆς ἀληθείας οὐχ ἅπτεσθαι p. 600.e.).-

Lecz poeci są nawet w najgorszy sposób szkodliwi, bo zwracają się do najniższych władz duszy, do wrażliwości i namiętności i dają im wyższość nad refleksyą. Każda poezya tragiczna jest wielkiem polem dla wybuchów namiętności, tam ciągle płacz, rozpacz itd. (p. 603-606.).-

Jeżeli więc spotkamy, o Glaukonie, wielbicieli Homera twierdzących, że ten poeta wychował Grecyą i że od niego można się nauczyć, jak rządzić i chodować sprawy ludzkie, a nawet własne swoje życie, to przyznamy, że on jest najznakomitszym z poetów tragicznych, ale że do naszego miasta tylko tacy poeci wstęp mają, którzy umieją pisać hymny na cześć bogów lub enkomie wielkich ludzi (p. 607.e.).-

Tak tedy według Platona kończy się starodawna niezgoda między filozofią a poezyą (παλαιὰ μέν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ. p. 607.b.) wypędzeniem poetów i absolutnem panowaniem filozofów. A jeżeli Platon uważa za potrzebne po długiej cenzurze w 2ej i 3ej księdze teraz raz jeszcze podjąć całą sprawę i tłumaczyć się z zarzutów dzikości i rubaszności (p. 607 b.), dowodzi to, jak wielkie oburzenie wywołały dawniejsze jego wywody.-

Muszę tu nadmienić, że cała ta długa dyskusya jest niesprawiedliwą i apriorystyczną gwoli przesądom filozoficznym

które w gruncie są fałszywe. Bo znaną jest rzeczą, że Platon naprzód zupełnie zapomniał, że poeci nietylko naśladują to co jest, lecz także stwarzają idealną rzeczywistość. Jeżeli więc nawet rzemieślnik według teoryi Platona wpatruje się w jakąś ideę i tę odtwarza robiąc jakiś sprzęt lub narzędzie, to w daleko wyższy sposób poeta wpatruje się w ideę nieśmiertelną. A zatém Platon mylnie obniża jego kreacye. Potém chce, ażeby poeci pisali tylko hymny na cześć bogów lub pochwały wielkich ludzi, jak to był zwyczaj w Sparcie. Tymczasem wiadomo, że ani filozofia, ani hymny nie mogą wypełnić całej duszy ludzkiéj, bo ta zbyt jest wszechstronna, jak w świecie chrześciańskim nie można człowieka wychować tylko zapomocą katechizmu, bo ten zbyt jest abstrakcyjnym, lecz trzeba mu pokazać na żywotach świętych, jak ludzie urzeczywistniali w sobie doskonałość chrześciańską. Tak samo starożytni byli słusznie przekonani, że człowiek nie potrafi sobie wyrobić charakteru, jeżeli niema przed oczami charakteru idealnego. Wszystkie jednak charaktery idealne napotykają się w poezyi lub historyi, która w oczach Platona byłaby także rodzajem poezyi i na tę samą będzie wystawiona cenzurę. Otóż powołanie tragedyi jest właśnie w tém, żeby idealne charaktery stawiać przed oczy widzom. Jeżeli chcemy te wzory porzucić i poezyę zredukować do krótkich wierszyków, których młodzież spartańska uczyła się na pamięć, to damy ludziom algebrę, lecz pozbawimy ich wyobraźni. Platon pozostawia wyobraźnię na boku, a tymczasem wiadomo, że ona ze wszystkich władz najpotrzebniejsza i najsilniejsza, byle tylko była trzymana na wodzy.

Platon wszelką wyobraźnię tłumi i tym sposobem pozbawia naród najsilniejszych środków edukacyi; to też, gdyby jego rzeczpospolita została urzeczywistnioną, w państwie jego stałoby się to samo, co u Spartan, że mimo wszelkiej mądrości, jaką wygłaszali geronci lub starsi, ogół żołnierzy był barbarzyński, jakkolwiek bitny, gdyż brakowało im tego idealnego pierwiastka, który dają sztuki piękne.-

Skończywszy, powiada Sokrates, że dowiódł tego, co sobie na czele dyskusyi założył. Pokazałem, mówi on, że człowiek sprawiedliwy jest zawsze szczęśliwym, choćby ani bogowie, ani ludzie nie uznali go za takiego. Lecz taka hypoteza wcale jest niepotrzebną, bo w praktyce ludzie zawsze się poznają na człowieku sprawiedliwym, a bogowie w tém życiu go jeszcze wynagrodzą, a jeżeli nie w tém, to z pewnością w przyszłém i tu pokrótce dowodzi on nieśmiertelności duszy. Argumentów na to używa tych samych, co w Fedonie, a potém przechodzi do losu, jaki zgotowany jest duszom w życiu przyszłém. I tutaj wprowadza Platon myt, z którego skorzystał Słowacki w „Królu duchu", obraz (Hę) Armeńczyku, który, ciężko zraniony w bitwie, leżał wśród innych trupów dni 10, a potém zabrany do domu i złożony na stosie już miał być spalonym, kiedy dusza jego wróciła do ciała. Wtedy to opowiada on zdumionym ziomkom, jak dusza jego opuściwszy ciało zaszła z wieloma innemi na jakieś miejsce przedziwne, w którém były 2 rozpadliny w ziemi, a nad niemi 2 otwory w niebie. Między niemi siedzieli sędziowie, którzy, po osądzeniu każdego, kazali sprawiedliwym udawać się na prawo i w górę ku niebu, a niesprawiedliwym na lewo i na dół. Sam Er stanąwszy

wszy wobec sędziów usłyszał, że ma wrócić na świat i opowiedzieć, co widział. Opowiada więc (p. 614 d - 621 b.) przygody złych i dobrych ludzi na drugim świecie, oraz dziwne losy, którym podlegają. Dusze zmuszone wybierać sobie za pokutę nowe istnienie ziemskie. Tak np. dusza Orfeusza odrodziła się w łabędziu, dusza Ajaksa Telamońskiego we lwie, a Agamemnona w orle itd. Jednakże dusze wracając na ten świat, muszą wprzódy napić się z rzeki Zapomnienia (Λήθη), poczém zapominają o życiu dawniejszém. Pielgrzymka każda trwa lat 1000, po których wracają do ojczyzny niebieskiej, jeżeli nie dopuściły się nowych przewinień.-

$9 \times 9 = 81$, $\frac{9}{729}$, $9 \mid \frac{365}{729}$ $364\frac{1}{2}$

Uwagi krytyczne nad Rzeczapospolitą.-

Rzeczpospolita należy niewątpliwie do najważniejszych dzieł nietylko w greckiej, ale w powszechnej literaturze. Gdyby nawet była tylko utopią - wyraz, którym oznaczają wiele podobnych planów odrodzenia - to i tak jeszcze zasługuje ona na wielką uwagę, bo każda utopia wykłada jakiś ideał znakomitego człowieka. Otóż ten ideał, chociażby się nawet nie dał urzeczywistnić, dobrze jest poznać, gdyż naprzód jest on krytyką wszystkich dawniejszych, a powtóre pokazuje nam tendencye ludzi najznakomitszych pewnej epoki. Z tego punktu sądzenia Rzeczpospolita nastręcza bardzo bogaty materyał do uwag krytycznych. A naprzód powstaje pytanie, czy Platon wierzył w możebność praktyczną swej Rzeczypospolitéj? Że wierzył, na to można odpowiedzieć jednem słowem: tak, a to z następujących powodów: a.) W ks. VI p. 499 c. i VII p. 540 d. Platon uważa praw-

konanie swego ideału za trudne, ale nie za niemożebne, czemu bynajmniej nie sprzeciwia się ks VI. p. 592. b, gdzie mówi, że państwo jego nigdzie nie istnieje na ziemi, ale wzór jego jest w niebie, b.) Podaje środki, którymi da się to urzeczywistnić VII. p. 541 a. c.) Arystoteles krytykuje Rzeczpospolitą, nie jako teoryą abstrakcyjną, ale jako teoryą, która Platonowi zdawała się wykonalną, a według niego nie da się w życie wprowadzić. d.) Wiele szczegółów Rzeczypospolitej, które rażąc nasze dzisiejsze uczucia, zdają się przemawiać za jej niewykonalnością, istniały rzeczywiście za czasów Platona w konstytucyach dorycki̇ch. Ustrój arystokratyczny, zupełne podporządkowanie jednostki pod interes państwa, życie proste i hartujące żołnierzy, wspólne ich biesiady, usuwanie ich od uprawy roli i rzemiosł, stanowisko podrzędne klasy zarobkującej, ćwiczenia gimnastyczne kobiet, układanie małżeństw przez państwo, surowa cenzura nad poezyą i muzyką, zabijanie dzieci ułomnych lub słabowitych, wszystko to istniało po większej części w Sparcie (Zob. Karl Friedrich Hermann: Die historische Elemente des platonischen Staatsideals - w jego Gesammelte Abhandlungen p. 132 i nast.). Oczywiście Platon do tych stron zapożyczonych od Sparty i Krety dodał niejeden szczegół własny, a niejeden także pitagorejski np. sprawowanie rządu przez filozofów, skąd trafnie Rzeczpospolitą jego charakteryzuje Plutarch mówiąc, że to mieszanina Sokratesa, Lykurga i Pitagorasa.- (Πλάτων τῷ Σωκράτει τὸν Λυκοῦργον ἀναμιγνὺς καὶ τὸν Πυθαγόραν), ale to nie przeszkadza, że i te szczegóły mógł uważać

za możebne do przeprowadzenia.

2.) Co do drugiego pytania, jaka jest wartość moralna tego gmachu idealnego, wzniesionego przez Platona, to chcąc na to odpowiedzieć, powinniśmy tę Rzeczpospolitą wziąć pod rozwagę z 2 punktów widzenia: starożytnego i chrześciańskiego.

a) Ze stanowiska greckiego wiele rzeczy, które chrześcianinowi wydają się zdrożnemi, wcale nie można było potępiać jak np. zniesienie wolności, mieszanie się państwa do spraw prywatnych, gdyż to było na wielką skalę praktykowane po wszystkich rzeczachpospolitych greckich i Grek nic w tém złego nie widział. Nie można więc Platonowi robić zarzutu z tego, że stał mniej więcej na równi pojęć moralnych swego czasu. Jednakże z drugiej strony jego Rzeczypospolitej można wiele zarzucić. Platon niewątpliwie nie pochwalał przynajmniej absolutnie konstytucyi doryckiej, gdyż, jak się przekonaliśmy, bardzo często powstaje na Spartańczyków zato, że kładą wielką wagę na wychowanie militarne, a mało zajmują się filozofią. Platon zatém czuł bardzo dobrze, że życie w Sparcie lub Krecie było w porównaniu z ateńskiem dość barbarzyńskie, że dawało przewagę cnotom militarnym nad duchowemi. Mimoto przecież, gdyby Platon był urzeczywistnił swą Rzeczpospolitą, byłaby ona doszła do takiego samego upadku cywilizacyi, bo, jak sobie przypominamy, niema w niéj miejsca dla żadnéj wyższéj sztuki i poezyi, a wszelka nauka a nawet filozofia są sprowadzone do zupełnie abstrakcyjnéj dyalektyki, o któréj trudno przypuścić, żeby wykształci-

ła jakąś literaturę. Otóż Platon mógł i powinien był wiedzieć, że, gdyby on się urodził w Sparcie albo na Krecie, nie byłby nigdy napisał tak wspaniałego dzieła, jakiém jest Rzeczpospolita, że cała jego filozofia była wykwitem cywilizacyi ateńskiéj, że niszcząc tę cywilizacyę, a zarazem sprowadzając filozofią do bardzo surowego moralizowania, jakie istniało w Sparcie, gdzie młodym powtarzano tylko przysłowia ludowe, lub lekcye dawnych moralistów, niszczył to, co uważał za rdzeń swojego państwa t.j. filozofią, a przezto także jego możebność. Nadto trzeba Platonowi zarzucić, że wprowadza jeszcze większą tyranią nad jednostką, niż była w Sparcie, podczas gdy sam był synem wolnych Aten.

Ze stanowiska chrześcijańskiego trzeba Rzeczpospolitą sądzić cokolwiek inaczéj, więcéj pobłażliwie, bo Platon nie znał ani objawienia ani Kościoła, a wiele kwestyj, które w owych czasach były bardzo pogmatwane, Kościół dopiero mógł rozwiązać. Jeżeli Rzeczpospolitą musimy sądzić z tego stanowiska, to tylko dlatego, że niektórzy filozofowie tubingscy, jak np. Baur w rozprawie „Sokrates und Christus" 1837 i Zeller w rozprawie „Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit (Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts. Leipzig 1865. p.62) podnoszą wielkie podobieństwo między Rzeczapospolitą Platona a Kościołem katolickim, opierając się na widocznéj tendencyi Platona, aby państwu naznaczyć zadanie, sięgające poza doczesność, ma bowiem urzeczywistnić ideę odwieczną sprawiedliwości. Powiadają, że ta Rzeczpospolita przez filozofów żydowsko-platońskich, których szkoła szczególnie

w II i I w. przed Chr. kwitła w Aleksandryi, a potem przez OO. kościoła, szczególnie greckich, wywarła wielki wpływ na ukształtowanie się pojęć chrześciańskich, że średniowieczna idea kościelno-polityczna jest podobna do platońskiej, że rządcy, czyli filozofowie, to kler średniowieczny, a żołnierze Platona, czyli pomocnicy ἐπίκουροι, to zakonnicy, którzy są pomocnikami duchowieństwa, albo znów, że żołnierze w Rzeczypospolitej Platona, to rycerze średniowieczni, którzy z cesarzem na czele są tylko obrońcami kościoła i wykonawcami jego rozkazów. Nareszcie główna myśl Platona, że państwo powinno urzeczywistnić w sobie wielką ideę sprawiedliwości, że powinno wszystkie jednostki wychować i doprowadzić do jakiegoś ideału moralnego, powiadają, że to wszystko stanowi wielką analogię z kościołem katolickim. Jednakże podobieństwo to jest tylko pozorne, bo całe państwo Platona opiera się na pomieszaniu 2 władz, duchownej i świeckiej. Ale to pomieszanie, które było przyczyną wszystkich chorób państw starożytnych, robiąc z każdego z nich rodzaj teokracyi - wyraz ten przypada tylko do instytucyj starożytnych, a nie słusznie aplikują go do chrześciańskich -. To upadło ~~ono~~ zupełnie, kiedy Chrystus założył swój kościół i oddzielił atrybucye polityczne od kościelnych -. Jeżeli zaś w średnich wiekach było pewne podporządkowanie państwa pod kościół, to tylko w tem znaczeniu, jak ciało jest podporządkowane pod duszę, gdyż bynajmniej nie niszczyło samodzielności i egzystencyi państwa. Takie zresztą podporządkowanie musiało nastąpić, bo chrześcianin ma pewien ideał do urzeczywistnienia w życiu przyszłem, do którego państwo nie może go

doprowadzić; jeżeli zatém państwo ma osiągnąć swój cel, musi dopomagać drugiéj instytucyi, która podaje środki do dopięcia tego celu tj. kościołowi.

Rzeczpospolita platońska jest daleko podobniejsza do państw nowożytnych. Można niewątpliwie śmiało twierdzić, że począwszy od wieku XVI państwa nowożytne, o ile na ich uformowanie wpływali literaci, a nie wypadki polityczne, starają się urzeczywistnić ideał Rzeczypospolitéj platońskiéj. Jest rzeczą dziwną, że Platon wiele szczegółów nowożytnych państw już w swojéj Rzeczypospolitéj przeprowadził. Tak np. żąda on, żeby urzędy dawano tylko tym, którzy do tego są należycie przygotowani, żeby na czele państwa stali fachowi i wykształceni archonci, którzy przeszli wszystkie szczeble nauki i filozofii i dlatego jedynie są zdolni dawać prawa, żeby wojsko składało się z ludzi fachowych, którzy nic innego prócz rzemiosła rycerskiego nie znają itd. Żądania te Platona są, jak widzimy, wręcz przeciwne zasadom starożytnym, bo w starożytności nie żądano żadnych kwalifikacyj, gdy ktoś miał być sędzią lub wodzem, tak jak i np. dziś wybierają sędziów przysięgłych z obywateli nie mających prawnych kwalifikacyj, albo jak wybierano w gwardyach narodowych oficerów, nie pytając się, czy kto ma zdolność oficerską. Ateńczycy, jak wszystkie państwa demokratyczne w tém konsekwentne zaprowadzili nawet losowanie, tak, że każdy obywatel, jeżeli na niego padł los, mógł piastować jakikolwiek urząd. Jeżeli te żądania Platona porównamy z wymaganiem państw nowożytnych, aby do urzędów przypuszczać ludzi fachowych, po wielu egzaminach,

jeżeli prócz tego zastanowimy się nad urządzeniem wojsk stałych w państwach nowożytnych i nad tém, że na oficerów i wodzów wybierają ludzi wyćwiczonych w sztuce wojennéj, to niezawodnie przekonamy się o podobieństwie między instytucyami Rzeczypospolitéj platońskiéj a państw nowożytnych. Analogia ta rozciąga się nawet do niektórych stron ujemnych. Przypominamy sobie, że państwo Platona miesza się i absorbuje wszystko, każdy objaw życia idealnego jest tam pochłonięty na korzyść rzeczypospolitéj. Otóż to także jest ideałem, do którego dążą wszystkie państwa nowożytne, a przeciw któremu walczy jedynie kościół.-

Lecz Rzeczpospolita ma jeszcze inne znaczenie, porównana z literaturą socyalistyczną. Od czasów Tomasza Morusa, który napisał utopią, aż do ostatnich, jak Kabeta, lub pism socyalistycznych Furiera, wszystkie socyalistyczne budowy są tylko naśladowaniem tego przeobrażenia społecznego, jakie Platon przeprowadza w swéj Rzeczypospolitéj. Ta jednakże zachodzi różnica między socyalistami nowożytnymi a Platonem, że wszystkie nowożytne systemy socyalistyczne dążą do zapewnienia jednostce jak najlepszego bytu na ziemi, podczas gdy u Platona niema ani jednego rysu, któryby to przypominał. Prawda, że, jeżeli się czyta krótkie streszczenie Rzeczypospolitéj w historyach filozofii, szczególnie, gdzie jest mowa o wspólności majątku i kobiet, to mogłoby się zdawać, że Platon liczył na zapewnienie szczęścia jednostkom w tém życiu; ale z analizy tego Dzieła mogliśmy się przekonać, że używanie zmysłowe nie ma tam miejsca, że jednostka tyle tylko powinna mieć szczęścia

ile to zgadza się z całością, i co ważniejsza, z celem państwa. Celem państwa według Platona jest urzeczywistnienie idei sprawiedliwości nie tylko w organizmie państwowym, ale i w duszy jednostki, ażeby mogła wrócić do swej ojczyzny pierwotnej.* Otóż to jest charakterystyczna różnica, która dzieli Rzeczpospolitą Platona od wszystkich podobnych kreacyj literackich nowożytnych, a którą należy tembardziej podnosić, że wielu nowożytnych reformatorów społeczeństwa zasłania się powagą Platona, jako pierwszego socyalisty. Różnica ta sprawia, że Rzeczpospolitá Platona ma charakter, o ile to być mogło przed przyjściem Chrystusa, na wskróś chrześciański; społeczność bowiem chrześciańska różni się od pogańskiej tém, że główny jej cel jest w życiu przyszłém, a powtóre, że główne jej zadanie polega na urzeczywistnieniu pewnych idei nadprzyrodzonych - co właśnie jest zasadniczą myślą Platona.

Wogóle, jakiekolwiek są błędy Platona, to nie ulega wątpliwości, że jego Rzeczpospolitá jest utworem kolosalnym pod względem stylu i bogactwa myśli. Szeroka analiza tego utworu miała na celu dać przykład, ile w każdym dyalogu mieści się najrozmaitszych kwestyj, któreby i dziś jeszcze mogły być traktowane obszernie i stać się przedmiotem bardzo żywotnych rozpraw. A potém chodzi mi także i o to, ażeby pobudzić do jak największego czytania wielkich dzieł starożytnych, bo jest nieszczęściem, że coraz mniej czytamy autorów starożytnych, a coraz więcej książek, które mają efemeryczne tylko istnienie, jak mówi Platon, to znaczy, że obudzają zajęcie jeden rok tylko lub dwa lata, a potém idą w zapomnienie. Tymczasem taka książka

*tymczasem według nowożytnych socyalistów państwo służy do tego, aby jednostkom zapewnić jak największe szczęście na ziemi.

jak Rzeczpospolita, która zawsze będzie miała znaczenie, tak hojnie opłaca studyum, które się jéj poświęca, że na całe życie można z niéj wynieść olbrzymi skarb wiadomości filozoficznych. Dzieło to jest nareszcie i z tego punktu ciekawém, że nietylko jest wykładem idei politycznych, lecz Platon włożył w nie cały system filozoficzny, wszystko poruszył. Wogóle jest to cechą wielkiego geniuszu, że jakąkolwiek kwestyą poruszy, rozszerzy ją do tych rozmiarów, że obejmie nią i świat cały i wszystkie idee, jakie wchodzą w skład świata umysłowego.

Krycyasz. Atlantyda.

Już najdawniejsi komentatorowie i wydawcy Platona łączyli zawsze w jedną trylogią Rzeczpospolitą, Timeusza i Krycyasza, a zdaje się nawet, że sama myśl podziału na trylogie wyszła z téj widocznéj intencyi Platona, ażeby trzy te utwory przedstawić razem jako całość. Gdy Platon pisał Rzeczpospolitą, prawdopodobnie nie myślał o czémś podobném; późniéj jednak chciał widocznie teorye swoje etyczno-polityczne przez dodanie fizycznych i polityczno praktycznych teoryj rozszerzyć w kompletny system filozoficzny, obejmujący nietylko życie umysłowe i moralne rodzaju ludzkiego, lecz także wszystkie problemy przyrody i życia praktycznego. Dlatego w usta Sokratesa na wstępie do Timeusza kładzie wzmiankę o dyskusyach politycznych, które miał niby wczoraj, a dyskusye owe stanowią treść rzeczypospolitéj. W nagrodę za opowiadane rozmowy polityczne, jakie miał dnia po-

przedniego w domu Kefalosa, żąda Sokrates, aby mu teraz trzej towarzysze tj. Krycyasz, Hermokrates i Timeusz z Lokri (czwarty nie przyszedł dla choroby) rzeczpospolitą idealną, której plan skreślił, ukazali w czynie, jak sobie poradzi w razie wielkiego niebezpieczeństwa. Krycyasz gotów jest spełnić to żądanie i opowiedzieć wielki czyn wojenny, na który zdobyli się Ateńczycy przed 10,000 laty. Wiadomość o niém przywiózł niegdyś Solon z Egiptu i opowiedział go Krycyaszowi starszemu, dziadowi tego, który z Sokratesem rozmawia. Otóż ten ostatni będąc jeszcze 10 letnim chłopcem słyszał od swego 90 letniego dziada, co następuje: Kiedy Solon bawiąc w egipskiém mieście Sais, pewnego razu rozmawiał z kapłanami, rzekł mu jeden z nich, starszy wiekiem: O Solonie, Solonie! wy Grecy zawsze dziećmi jesteście, a żaden Grek nie jest starym, którym słowom, gdy dziwował się Solon, tak dalej mówił kapłan egipski: Wasze dusze są jeszcze bardzo młode, bo nie macie wśród was żadnych starych podań, żadnéj wiekiem omszałéj nauki. Wtedy rozwodzi się kapłan ów nad czasami mitologicznemi, które dawniejsze są od historyi greckiéj i dochodzi nareszcie do wyspy Atlantydy, któréj mieszkańcy w czasie swym wielką mając potęgę, także z Atenami prowadzili wojnę (Tim. p. 21 a – 26-e). Gdy Krycyasz zabiera się właśnie do opowiadania téj wojny, przerywają mu towarzysze, a na ich prośby Timeusz z Lokri wykłada filozofią przyrody, która stanowi główną treść dyalogu. Krycyasz zatém zmuszony jest odłożyć dalszy ciąg opowiadania do osobnego dyalogu, który jednak pozostał fragmentem. Takim

był on już w starożytności i Platon zaniechał dokończenia go prawdopodobnie dla tych samych przyczyn, dla których nigdy nie zaczął dyalogu Hermokratesa. Wypada nam tu powiedzieć o nim słów parę.

Krycyasz z niesłychaném bogactwem kolorów opisuje nam naprzód Attykę przedhistoryczną, która 9000 lat przed Solonem wyglądała inaczéj niż dzisiaj. Była większa i żyźniejsza, a cieszyła się szczególną opieką Hefesta i Ateny. Mieszkańcy byli z rasy lepszéj, aniżeli dzisiejsi i urzeczywistniali idealną rzeczpospolitą. Stan żołnierski złożony z mężczyzn i kobiet żył na zamku w ubóstwie, a przy ciągłych ćwiczeniach rycerskich. Także niższe warstwy celowały cnotą i dzielnością, wszystkim zaś tym stanom przewodniczyli filozofowie (Kryc. p. 109 b – 112 e). A dziwić się temu niepodobna, skoro przy podziale ziemi Hefest i Atena, brat i siostra, za wspólny dział wybrali sobie ziemię attycką, a odznaczając się zarówno filozofią i miłością kunsztu (φιλοσοφίᾳ ξιλοτεχνίᾳ τε ἐπὶ τὰ αὐτὰ ἐλθόντες) wybrali właśnie ziemię najwięcej przydatną cnocie i rozumowi, a tubylców w niéj stworzyli dobrych (ἄνδρας δὲ ἀγαθοὺς ἐμποιήσαντες αὐτόχθονας) i wpoili w ich umysł ład polityczny (ἐπὶ νοῦν ἔθεσαν τὴν τοὺς πολιτείας τάξιν, p. 109 d. e.). Była Attyka przedhistoryczna ogrodem cudownym, opływającym we wszelkie płody ziemi, a klimat był w niéj najlepszy. Dar to bogini Ateny, która dla swoich ulubieńców obrała ziemię najzdrowniejszą i najlepsze im prawa nadała i wszelkich nauczyła sztuk; a że sama i wojnę miłuje i filozofię (φιλοπόλεμός τε καὶ φιλόσοφος ἡ θεὸς οὖ-

ob. Tim. p.24 c.) wychowała lud podobny do niéj, celujący odwagą wojenną i miłością mądrości. Pod takim rządem Ateńczycy urośli w potęgę i przewodniczyli wszystkim plemionom greckim, ale było to niegdyś, bo dzisiejsza Attyka jest tylko cieniem dawniejszéj, tak jak dzisiejsi mieszkańcy tylko zdaleka przypominają pierwszych tubylców stworzonych przez Atenę i Hefesta. Gwałtowna jednak katastrofa geologiczna zniszczyła dawną świetność téj ziemi. Krycyasz zapewnia słuchaczy, że ten raj ubarwiony istniał rzeczywiście jakie 9000 lat przed Solonem i że ten ostatni na mocy egipskiéj tradycyi opisał go szczegółowo jego dziadowi, a tak Krycyasz wywiązuje się z obietnicy ukazania tę samą rzeczpospolitą, któréj teoryą mozolnie układał Sokrates, już urzeczywistnioną i w pełnem życiu w owych odległych czasach.-

Jak Ateny nad plemionami greckiemi, tak za słupami Herkulesa, panowali mieszkańcy Atlantydy. Na zachód od cieśniny Gibraltarskiéj, tam gdzie teraz rozciąga się niezmierny ocean atlantycki, leżała wyspa ogromna i wspaniała, rządzona przez 10 królów wiodących ród swój od 10 synów Pozejdona, których on spłodził z Klitą (Κλειτώ) córką Euenora. Najstarszy z nich zwał się Atlas, od którego wyspa i morze otrzymały nazwę.- Wspaniała ta wyspa obfitowała w metale i najcenniejszą faunę i florę; wszelkie jarzyny, owoce i balsamy rosły tam podostatkiem. Prócz tego znajdowały się tam piękne i warowne zamki królewskie, a nie mniej wspaniałe świątynie Pozejdona, choć budowane w stylu barbarzyńskim. Platon opisuje obszernie te dziwy, lśniące

się od złota, srebra i stalowej kości i lud bitny i dzielny, żyjący według konstytucji nadanej mu przez samego Posejdona (p. 114 a – 120 d.). Ale władza szeroko sięgająca, bo na wybrzeżu Afryki aż do Egiptu, a w Europie aż do Tyrenii (Toskanii) zepsuła powoli panujących i poddanych. Dopóki pamiętali na boskie swoje pochodzenie, rosnąca ciągle potęga nie była im szkodliwą, ale gdy część boska (ἡ τοῦ θεοῦ μοῖρα) w nich się zatarła w ciągu pokoleń, a natura ludzka brała coraz bardziej górę, nie mogli już znieść wielkich dóbr posiadaczy, skazili zacność swoją i napełnili się chciwością władzy i niesprawiedliwością.

„Wtedy bóg Jowisz, królujący według praw, nie mogąc dłużej znieść takich widowisk, gdy spostrzegł, że ród znakomity nędznie podupada, postanowił wymierzyć na nich karę, aby się upamiętali po chłoście, a zwoławszy wszystkich bogów do najdostojniejszej ich siedziby, która jest środkiem świata, tak do nich przemówił (p. 121. b. c.).

Tutaj urywa się dyalog, którego Platon nigdy już nie dokończył, a tylko domyślać się możemy, jakiby prawdopodobnie był by dalszy ciąg jego według pierwotnego planu. Pomocą do tego jest ustęp w Timeuszu (p. 25 d), z którego dowiadujemy się, że mieszkańcy Atlantydy napadli na Attykę, ale wojsko attyckie nietylko odparło ten napad, lecz pobiwszy na głowę najezdców, uwolniło wszystkie wybrzeża morza śródziemnego od ich tyranii. Potem jednak w ciągu jednej nocy olbrzymie trzęsienie ziemi połączone z powodzią nawiedziło i Atlantydę i Attykę, w którejto ka-

tastrofie pierwsza została pochłoniętą przez morze, druga zaś zmniejszoną do obecnych rozmiarów, przyczém straciła wszystkich swych mieszkańców. Z téj krótkiéj wzmianki widoczną jest rzeczą, że Platon zamierzał prozą napisać epopeę, która nakształt Homera i Hezyoda miała wystawiać zwycięstwo greckiego ducha i karności greckiéj nad barbarzyńców chełpliwością i niesfornością. Z drugiéj zaś strony na fakcie tym historycznym, bo przynajmniéj za taki go podaje, chciał pokazać możebność swéj idealnéj rzeczypospolitéj, i zwycięstwo filozofii. Jednakże zaniechał tego zamiaru, a dla czego to zrobił, zobaczymy później, to téż nie wiemy ani co Jowisz mówi do bogów zebranych, ani dlaczego porówno zwycięscy jak zwyciężeni zginęli w przerażającéj téj katastrofie. Czy Atlantyda istniała rzeczywiście? Że jest niesłychanie popularną, najlepszy dowód, że do ostatnich czasów wiele o niéj pisano. Zwykle zmniemania były tak podzielone, że albo w niéj upatrywano podanie o Ameryce, które się miało zachować w podaniach greckich, lub że na zachód od Gibraltaru na Oceanie atlantyckim leżał ogromny kontynent, który się zapadł. To drugie podanie było więcéj przyjmowane i tém téż tłumaczono, dlaczego nie można objechać Afryki od strony zachodniéj. W Strabonie i innych mamy wzmiankę, że poza Gibraltarem znajduje się olbrzymie morze zarosłe trawą, która bardzo utrudnia, a nawet niepodobną czyni żeglugę; inni więcéj opisuje je nam tak, jak Kolumb owe zarosłe zielskiem wody, przez które przepływał, zbliżając się do Ameryki, co tak bardzo przerażało jego towarzyszy. Że jedno i drugie możebne, nie ulega wąt

Rkp. 8421 II

pliwości, bo dziś przyjmują antropolodzy, że w czasach najdawniejszych, jakkolwiek przy nierozwiniętéj żegludze, Europejczycy lub Afrykańczycy dostawali się do Ameryki. Co do drugiego, że klęska geologiczna mogła pochłonąć ów kontynent na zachodzie od Gibraltaru, to i to także jest możliwém.-

Dla nas dyalog ten ma i to jeszcze znaczenie, że przechowuje się w nim tradycya o pierwotnéj wielkiéj cywilizacyi i szczęśliwéj doli przy zaraniu rodu ludzkiego, a która to tradycya znajduje się u wszystkich prawie ludów. Ciekawém jest także, że Platon starożytność tradycyi egipskiéj tłumaczy tém, że dolina Nilu nigdy nie była wystawioną na wielkie przewroty geologiczne, podczas gdy w Grecyi liczne po sobie następujące katastrofy przerwały nić tradycyi i uniemożebniły ciągłość cywilizacyjnego rozwoju.-

Księgi praw (Νόμοι).

Obszerniejszém jeszcze dziełem niż Rzeczpospolita, są Prawa w XIII księgach, w których Platon nadał teoryom swoim teoretycznym formę praktyczną. Napisał je daleko późniéj od Rzeczypospolitéj, jak to widać i z świadectwa Arystofanesa z Byzancyum i z właściwości stylu i rozumowania. Jestto prawdopodobnie ostatnia jego praca, którą zajęty był w ostatnich 7 latach swojego życia, ale jéj nie ukończył. Gdy Rzeczpospolita wszędzie robi wrażenie arcydzieła pisanego w pełni sił i zdolności autorskich, Prawa na każdéj stronicy pokazują rękę myśliciela starego i znużonego. To téż trafną robi uwagę Stallbaum: Totum legum opus nescio quid

senile refert, ut profecto etiam hanc ob causam a sene scriptum esse longe verisimillimum videatur (Prolegom. p. LXXXI.) Naprzód wszystkie trzy osoby, które tu prowadzą rozmowę, są to starcy i często nam to przypominają, podczas kiedy w innych dyalogach występują najczęściej ludzie w pełnej sile męskiej, którzy wypowiadają dojrzałe przekonania, albo młodzieńcy, którzy chcą się czegoś nauczyć. Zwykle są to Ateńczycy albo Grecy z innych miast, ale zawsze wykształceni, lub nareszcie sofiści. Potém Prawa i co do scenery różnią się zupełnie od wszystkich innych dzieł Platona; bo podczas gdy tamte dyalogi odbywają się w Atenach lub w okolicy tego miasta, to księgi praw przenoszą nas do Krety, a więc kraju zostającego poza ruchem umysłowym Grecyi. Nareszcie z owych 3 starców tylko jeden pochodzi z Aten tj. ów gość bezimienny (pod którym prawdopodobnie ukrywał się sam Platon), drudzy dwaj są, jeden ze Sparty tj. Megillos, a drugi Kliniasz z Krety. Z tego widać, że ani scena, ani większość osób wcale nie odpowiada warunkom dyskusyi filozoficznej i to już z góry każe przypuszczać, że filozofia została tu usunięta na drugi plan dopiero. Że tak jest rzeczywiście, przekonamy się niebawem.

Dyalog jak zwykle zaczyna się od przechadzki, którą trzej owi starcy odbywają z miasta Knosos do pobliskiej świątyni Jowisza i tam usiadają w cieniu drzew, aby nieco odpocząć. Koloryt jednakże krajobrazu niema téj świeżości, jakto było w innych dyalogach, bo jest to już późna jesień. Gość ateński wypytuje dwóch swoich towarzyszy o szczegóły konstytucyi spartańskiej i doryckiej. Oni wychwalają jéj charakter wojskowy, bo wojna według Klinia-

sza jest stanem naturalnym ludzkości, człowiek jest z urodzenia nieprzyjacielem człowieka, jego więc uzdolnienie wojskowe powinno być głównym celem prawodawcy. Ateńczyk nie przyjmuje téj zasady, a krytyką ustaw dorychkich dowodzi, że wojna nie może być głównym celem organizacyi społecznéj, ani odwaga nie jest cnotą najwyższą, ale przeciwnie najniższą, którą ludzie mają wspólną ze zwierzętami. Źle zrobili Minos w Krecie, a Lykurg w Sparcie, że postawili za główny cel swoich konstytucyi politycznych wyrabianie odwagi żołnierskiéj, a zapomnieli zupełnie o innéj odwadze niemniéj potrzebnéj, polegającéj na zwalczaniu własnych namiętności. Bez ogródki oświadcza Platon, że najlepszą rzeczą jest pokój i zgoda (Lib. I. p. 628), że waleczność nie jest cnotą najwyższą, lecz najniższą, że państwo powinno wyrabiać wszystkie cnoty w obywatelach swoich. Z tego punktu widzenia krytykuje on w konstytucyi spartańskiéj i kreteńskiéj wspólne biesiady, zbytnie zamiłowanie w ćwiczeniach gimnastycznych i wogóle wszystko, co podsyca namiętności wojenne.-

Pod koniec III księgi dowiadujemy się, że mieszkańcy miasta Knossos chcą założyć nową kolonię w Magnezyi i że Kliniasz jest członkiem komisyi mającéj przeprowadzić tę sprawę. Zakładanie nowéj kolonii nie mogło obejść się bez napisania nowéj konstytucyi i stąd głównym tematem dyskusyi począwszy od ks. IV jest najlepsza forma rządu. Platon radzi, aby nowe miasto nie zakładano nad morzem, bo mieszkańcy miast portowych zajęci handlem odznaczają się chciwością, żądzą używania, brakiem uczciwości, odwagi i serdeczności. Tę samą uwagę robi także Cycero mówiąc o zakłada-

niu Rzymu (de rep. II.c.2.), że Romulus sensit ac vidit non esse opportunissimos situs maritimos urbibus iis, quae ad spem diuturnitatis conderentur atque imperii. Terytoryum tego miasta, powiada Platon, nie powinno być zbyt obszernem, a liczba mieszkańców wynosić co najwięcej 5040. Konstytucya nie będzie ani monarchiczną, ani demokratyczną, lecz właściwie państwem powinien rządzić bóg, jakto było za czasów Kronosa, który miastom za rządców dawał półbogów lub geniuszów, aby ci w jego imieniu nad niemi panowali (Lib IV. p.713 a-e) – myśl, jak widzimy nowa, którą później chciano urzeczywistnić w państwach chrześciańskich, ale napróżno, a także Savonarolla chciał ją przeprowadzić we Florencyi, gdzie jeszcze na ratuszu jest wmurowana tablica z napisem: Jesus Nazarenus Florentinorum Rex. Jedynem państwem, w którem Bóg rządził było państwo żydowskie. – Rządzący powinien najbardziej słuchać praw, któremi miasto się rządzi (τοῖς τεθεῖσι νόμοις ὑπηρετεῖν ... p. 715.c), a że Bóg jest początkiem, końcem i środkiem wszechrzeczy według dawnego słowa Orfeuszowego, powinien więc zawsze iść za Bogiem (ἕπεσθαι ... τῷ θεῷ) pamiętając, że nigdy nie będzie przezeń opuszczonym (ἔρημος τοῦ θεοῦ) p. 716 a-c), powinien być zawsze przyjacielem Boga (θεῷ φίλος) a tym nie będzie bez cnoty roztropności (σώφρων) i wszelkich innych cnót, zwłaszcza pobożności (p. 716 c-e.)

W ks. V (p. 726-747) przechodzi Platon obowiązki względem Boga i względem własnej duszy. Dobrzy obywatele, powiada on, więcej będą się ubiegali o dobra duchowe, aniżeli doczesne, a przedewszystkiem o nabywanie cnót wszelkich. Obywatele tego miasta będą wybrani z

pomiędzy najcnotliwszych, a każdy z nich otrzyma równy dział gruntu, który nie będzie mu wolno ani sprzedać, ani powiększyć, ani też podzielić (a więc tak jak było w Sparcie). Nie będzie w mieście monety srebrnéj lub złotéj, a zagraniczna tylko w pewnych razach będzie dozwoloną. Również nie wolno wypożyczać pieniędzy za procentem, nie wolno dawać lub przyjmować posagu. Że jednak dla ułomności ludzkich bezwzględna równość majątku jest niemożebną, bo każdy ze sobą przywiezie majątek ruchomy i będzie go zwiększał, przeto według dochodów należy wszystkich obywateli podzielić na 4 klasy, a dawszy im równe działy ziemi, dbać o to, żeby majątek ruchomy najbogatszych nie przenosił czworakiéj wartości ziemi.- Tak otrzymamy, powiada Platon, tę formę społeczną, która nie jest najdoskonalszą, ale przynajmniéj najwięcéj do niéj się zbliża. Najlepszą byłaby wspólność majątku żon i dzieci, ale tak doskonała konstytucya byłaby możebna dla bogów lub dla synów bożych. Na ziemi nie da się ona urzeczywistnić, przeto trzeba wybrać tę, która jest do niéj najpodobniejszą (p. 739 c–e).

Księga VI zawiera bardzo liczne przepisy polityczne i administracyjne, a szczególnie zajmuje się urzędnikami. Urzędnicy są wybierani przez obywateli. Prawo głosowania mają wszyscy, którzy pełnili lub pełnią służbę wojskową. Z nich układa się lista 300 wybieralnych; z pomiędzy tych znowu wybiera się 100 najlepszych, a z tych nareszcie wybieraną jest najwyższa komisya nadzorcza w liczbie 37, tak zwani νομοφύλακες. Komisya ta ma najwyższą władzę w téj drugiéj rzeczypospolitéj Platona i może się do niéj dostać każdy na-

pomocą owego podwójnego wyboru, podczas gdy w pierwszéj rząd składał się z pewnéj liczby filozofów, którzy nawet osobno na ten cel byli wychowywani. Wszyscy niżsi urzędnicy są wybierani przez lud z pomiędzy kandydatów proponowanych przez radę najwyższą, a znów oficerów niższych stopni wybierają żołnierze na przedstawienie dowódzców. Obok rady najwyższéj, która jest niejako władzą wykonawczą, istnieje senat prawodawczy, składający się z 360 członków, wybieranych w ten sposób, że każda z 4 klas obywateli dostarcza 1/4 część senatu. Kapłani są przez obywateli jedni na rok, drudzy na całe życie wybierani. Mnóstwo urzędników czuwa nad porządkiem publicznym w mieście i po wsiach, nad wychowaniem, nad muzyką, gimnastyką itd., o czém bardzo szczegółowe opisy pomijam, gdyż wszystko jest tak samo biurokratycznie urządzone, jak w owéj rzeczypospolitéj idealnéj. Najważniejszą władzą jest władza naczelnika wychowania, wybieranego na 5 lat. Trybunały i sądy przysięgłych, uroczystości religijne, zawieranie małżeństw, pożycie domowe, obowiązki małżeńskie i rodzicielskie są w najdrobniejszych szczegółach regulowane przez państwo. Tutaj Platon, chociaż chce być jak największéj praktycznym, popada przecież w dawny swój błąd, który zresztą w naszych czasach, szczególnie w Anglii jest powtarzany, nadawania kobietom tych samych praw politycznych, co mężczyznom. Ta tylko między jednemi a drugimi zachodzi tu różnica, że kobiety do służby wojskowéj są pociągane dopiero wtedy, gdy przestają mieć dzieci, a do urzędów mają przystęp dopiero od 40go r. życia, gdy tymczasem mężczyźni skończywszy rok 30, mogą wszelkie urzędy spra-

wować, a służba wojskowa dla nich zaczyna się od r. 20^go^ i trwa do 60^go^

VII ks. zajmuje się przepisami wychowania dzieci. Przepisy te pomijam, gdyż wielce przypominają Rzeczpospolitą.-

VIII ks. jest poświęcona uroczystościom i kultowi religijnemu oraz prawodawstwu rolnemu i handlowemu.

IX ks zawiera kodeks kryminalny i karny, którego myśl przewodnia jest ta, że człowiek jest złym nie dobrowolnie, lecz przez nieświadomość. Należy przeto winowajcę traktować jako człowieka chorego, którego wyleczyć można przez oświecenie; kara ma jedynie zmierzać do naprawy. Teorya ta, także w nowszych czasach bardzo rozpowszechniona, jest oczywiście jednostronną, bo kara ma być nietylko lekarstwem ale i zadośćuczynieniem.

X ks. zajmuje się specyalnie bezbożnością. Bezbożność u Pla. rozpada się na 2 kategorye: na świętokradztwo tj. zniewagę wyrządzoną bogom i na poniewieranie rodziców. Wszystkie grzechy świętokradztwa sprowadza Platon do 3 fałszywych twierdzeń: 1) nie masz bogów, 2) są bogowie, ale nie zajmują się ludźmi, 3) są bogowie, zajmują się ludźmi, ale dają się przekupywać ofiarami i ceremoniami religijnemi według upodobania. Trzecie zdanie było bardzo rozpowszechnione i Platon też często utyskuje na zabobon swych ziomków, sądzących, że wszelkie, nawet największe zbrodnie uchodzą, jeżeli się ofiaruje liczne hekatomby na cześć bogów. W przekonaniu, że każdy błąd można wyleczyć przez jasny wykład prawdy, zbija Platon obszernie te 3 mniemania. Szeroko dowodzi, że są bogowie, że rządzą światem, czyli że jest opatrzność, że ta opatrzność jest sprawiedliwa

i że ten się myli, który myśli o przebłaganiu opatrzności przez ofiary materyalne, a nie chce się poprawić. Potém ustanawia Platon kary na wszystkie występki przeciw religii, zabrania wszelkiego kultu prywatnego i, co dziwniejsza, każe bardzo surowo karać magią, która wówczas coraz bardziej przenosiła się ze wschodu na zachód.

Księga XI i XII wykładają prawo cywilne i międzynarodowe i wszystkie obowiązki obywateli względem kraju. Aby konstytucyą, a przez nią rzeczpospolitą zachować nietkniętą, przy końcu XII księgi ustanawia Platon tajny komitet, wybierany z komisyi rządzącej, który ma się zbierać podczas nocy i zapomocą dobrze zorganizowanej tajnej policyi, złożonej z ludzi młodych, ma ona starannie rozważać potrzeby i stan państwa. Taki nocny komitet bezpieczeństwa przypomina bardzo tajne komitety weneckie, z tą tylko różnicą, że weneckie zajmują się więcej policyą, jak naradami nad naprawą rzeczypospolitej. Taka jest w krótkości treść 12 ksiąg Praw, które objętością przewyższają nawet Rzeczpospolitą.-

Że między Rzeczapospolitą a Księgami Praw liczne i znaczne zachodzą różnice jest rzeczą widoczną nawet z tego już krótkiego streszczenia. W Rzeczypospolitej jest świetna dyalektyka, w Prawach poważny dogmatyczny wykład, a dyskusyi prawie niema; jeżeli zaś 2 starcy, rozprawiając z gościem z Aten, stawiają czasem pytania lub odpierają twierdzenia, to tylko dla pozoru, w istocie bowiem, szczególnie od IV księgi poczynając, sam gość wykłada swą teoryą, a wykłada stylem rozwlekłym, bez tego świeżego kolorytu, jakim się odznaczają dawniejsze prace Platona. Dalej zadziwia nas, że filozo-

fia, która wypełniła całe życie Platona i która zawsze w dawniejszych jego pracach jest na pierwszém miejscu, tutaj zupełnie się usuwa. W Rzeczypospolitej państwo zbudowane jest na przekonaniach filozoficznych, w Prawach zaś wyłącznie na religii. Założenie miasta, podzielenie jego terytoryum, organizacya społeczna i polityczna, podział ludności na klasy, na rozmaite cechy i bractwa - wszystko to jest najskrupulatniej ułożone według przepisów religii, a ponad tém wszystkiem góruje pewna mistyka liczebna, która więcej przypomina Pitagoreizm. Kult bogów zajmuje pierwsze miejsce w życiu politycznem, teologia inspiruje całe prawodawstwo. Jak w organiźmie politycznym i prawodawstwie, tak samo w wychowaniu filozofia nie odgrywa prawie żadnej roli. W Rzeczypospolitej szczytem duchowego wykształcenia jest dyalektyka i przez nią osiągnięta filozofia, gdy tymczasem w Prawach niemasz ani dyalektyki ani filozofii. Młodzież uczy się tu wprawdzie jak tam muzyki i gimnastyki w owém najszerszém znaczeniu, ale gdy tam 2 te nauki są uzupełnione przez nadzwyczajną pracę filozoficzną, tutaj filozofię zastępuje matematyka. Ale nawet ta matematyka nie jest brana jako nauka filozoficzna, lecz raczej jako praktyczna, aby przez doskonalsze poznawanie astronomii, zjawisk natury itp. módz w sobie wyrobić wszystkie cnoty potrzebne do życia praktycznego, a przedewszystkiem coraz lepiej poznawać bóstwo i lepiej zrozumieć religię. Wszystkie obowiązki obywatelskie i całe życie prywatne i osobiste oparte jest na liczbach. Tak więc matematyka jest ściśle połączona z teologią i życiem praktycznem, tak że nawet przechodzi w naukę mistyczną. Tak samo etyka wygląda inaczej w

Prawach niż Rzeczypospolitéj. W obu wprawdzie dziełach figurują 4 cnoty główne, ale gdy w Rzeczypospolitéj najwyższą cnotą jest σοφία lub ἐπιστήμη tj. wiedza filozoficzna, w Prawach rola ta przypada roztropności praktycznéj, φρόνησις. Z drugiéj strony wstrzemięźliwość: σωφροσύνη (temperantia) najniższa z cnót według Rzeczypospolitéj, bo rządząca najniższym afektem duszy tj. pożądliwością, a stąd przeważnie cnota 3º stanu zarobkującego, w Prawach drugie miejsce zajmuje, a tak się zlewa z roztropnością, że prawie jedno z nią, i to najpotrzebniejsze stanowisko zajmuje. Na odwrót męstwo (ἀνδρεία), druga cnota w Rzeczypospolitéj i ozdoba stanu żołnierskiego tutaj podrzędne ma znaczenie i jest uważana za niesłychanie niższą od panowania nad sobą, czyli od owéj co dopiero wspomnianéj wstrzemięźliwości. Nareszcie sprawiedliwość, owa harmonia duszy, będąca ideałem wszelkiéj doskonałości w Rzeczypospolitéj, w Prawach jest praktyczną mieszaniną cnót wszystkich, niejako ich uogólnieniem.

Są to niewątpliwie uderzające różnice i nie można się dziwić, zwłaszcza, jeżeli dodamy różnicę stylu i formy niedoskonałéj, niewykończonéj, że one w naszym wieku, gdzie krytycyzm się wyrobił i często miarę przebiera, skłoniły niektórych filologów, szczególnie niemieckich, do powątpiewania o autentyczności „Praw". Zrobił to już dawniéj Ast, po nim Zeller w Platonische Studien, a następnie Suckow i kilku innych. Zeller jednakże porzucił swoje powątpiewanie i w „Historyi filozofii greckiéj" oświadcza się stanowczo za autentycznością, którą obronili Boeckh, K. Fr. Hermann, Stallbaum. Jest ona w istocie tak silnie poświadczona, że w tym punkcie żadna wątpliwość nie powinna

Rkp. 8421 II

była powstać. Jeżeli zestawimy wszystkie świadectwa starożytne, jakie przemawiają za autentycznością Praw, to przychodzimy do wniosku, że żadne pismo Platona niema za sobą lepszych świadectw. Nietylko bowiem cytuje je Arystoteles, a nawet wyraźnie powiada, że Platon je napisał i to po Rzeczypospolitej (Polit. II c. 4-6. Ethic. Nicom. II 2), nietylko w szkole aleksandryjskiej Arystofanes z Byzancyum umieszcza je w kanonie pism Platona i razem z Minosem i Epinomidą zestawia w jedną trylogią, ale cała starożytność prawie bez wyjątku uważa je za dzieło Platona. Persensz z Citium, uczeń Zenona, koło r. 310 pisze 7 ksiąg περὶ τοὺς Πλάτωνος νόμους. Cyceron na ich wzór pisze „de legibus". Strabon, Plutarch, Seneka Dyogenes z Laerty mają je za autentyczne. Możemy przeto autentyczność Praw przyjąć za zupełnie stwierdzoną.-

Jeżeli zaś między Prawami a Rzecząpospolitą zachodzą znaczne różnice, to dadzą się one wytłómaczyć sposobem bardzo naturalnym. Przypomnijmy sobie, że Platon w ostatnich 30 latach swego życia doznał bolesnego rozczarowania. Jego daremne usiłowania, ażeby obu Dyonizych zwrócić na drogę rozumnej, umiarkowanej polityki, niepowodzenie wyprawy do Syrakuz i śmierć Dyona, którego Platon najwięcej kochał i w duszę jego przelewał wszystkie swe najgłębsze przekonania, któremu się zwierzał ze wszystkich nadziei politycznych i widział w nim człowieka mogącego urzeczywistnić na tronie syrakuzańskim jego ideał filozoficzny, zbrodnia Kalippa, nieprzyjazne usposobienie ateńskiej demokracyi dla arystokratycznej Akademii, rozprzężenie w ojczyźnie, szerzące się zepsucie obyczajów, coraz większe zaciemnianie się horyzontu wolności greckiej po upadku Sparty, a wzrasta-

nie potęgi macedońskiej - wszystko to wystarczało, żeby filozofa pogrążyć w głęboki pesymizm. Przytém trzeba pamiętać i o tém, że Platon pisał swoje Prawa między 70-80 r. życia, a więc będąc już starcem, co niewątpliwie musiało wpłynąć na jego styl, władze umysłowe i sposób wykładania. Tém się téż tłumaczy, że Platon zupełnie inaczéj patrzył na świat przy schyłku życia swego, aniżeli niegdyś, kiedy w sile wieku układał plan rzeczypospolitéj i w duszę młodego Diona przelewał swe śmiałe reformy społeczne. W starości przestał filozof wierzyć w wykonalność swoich ideałów, a co gorsza, stracił wiarę w ludzkość. Przekonany, że tylko bogowie lub synowie bogów żyć mogą w państwie tak idealném i bez zepsucia się piastować władzę nieograniczoną, jaką mieli dzierżyć filozofowie w rzeczypospolitéj platońskiéj (Leges V. p. 739 d, IX p. 874 e), kontentuje się taką formą rządu, jaka możebna jest wśród ludzi złych i podupadłych (Leges X p. 906 a). Stąd widzi się zmuszonym do obniżenia swoich pragnień; poświęca nawet filozofią, bo nie wierzy, aby społeczeństwo jakie poddawało się jéj rządom, a tyle tylko z niéj przejmuje do swéj nowéj kreacyi politycznéj, ile koniecznie potrzeba do utrzymania w obywatelach pewnéj wyższéj aspiracyi religijnéj. Platon chciał w Prawach pokazać, jaka konstytucya jest najlepsza tj. oparta na zdrowym porządku i zwykłych cnotach obywatelskich, a jeżeli nawet w téj formie skromnéj i rachującéj się z ludzkiemi słabościami jeszcze zachował niektóre szczegóły, nie dające się wprowadzić w życie, jak np. obowiązkową służbę w wojsku dla kobiet, przypuszczenie ich do urzędów, to dowodzą one tylko, że filozof ten nie mógł zupełnie przestać idealizować, nawet po 30 le-

tnich bolesnych i ciężkich zawodach. Nie należy jednak mniemać, że dla obniżonego diapazonu filozoficznego, dla stylu zaniedbanego, dla słabszej czułości dyalektycznej Prawa są pozbawione wszelkiej wartości, lub że są utworem pospolitym. Jest w nich wiedza rozległa, doświadczenie polityczne wielkie, sąd wytrawny, zadziwiające zrozumienie potrzeb religijnych duszy ludzkiej. Geniusz Platona pomimo brzemienia lat przebija na każdej stronnicy, a jak stary Goethe, pisząc drugą część Fausta, przecież zawsze był Goethem, tak i Platon, kiedy w ostatnie urodziny swoje, które były zarazem dniem jego śmierci, drżącą ręką kreślił na woskowych tablicach ustęp Praw, nie przestał być Platonem.

Inne dyalogi Platona.

Nie mogąc obszernie przechodzić wszystkich dyalogów Platona, muszę się ograniczyć tylko do ważniejszych. Z tych Epinomis jest naturalnem uzupełnieniem i jakoby XIII księgą Praw, bo wykłada wiedzę, jaką posiadać powinni członkowie nocnego komitetu. Tą wiedzą, powiada Platon, nie będą umiejętności praktyczne lub sztuki piękne, lecz nauka mistyczna liczb zastosowana bezpośrednio do astronomii, a pośrednio do teologii. Zapomocą tej nauki owi komisarze nocni sami nabędą wszystkich cnót dla nich potrzebnych, zwłaszcza owej roztropności praktycznej i panowania nad namiętnościami, a zarazem zdolności potrzebnych do spełniania trudnej swej misyi.

Niektórzy krytycy niemieccy jak Ast, Socher, Stallbaum i Zeller odrzucili Epinomis głównie dla 3 argumentów: 1°) że już w starożytności powątpiewano o jej autentyczności, 2°) że treść tego dzieła jest

przeciwną zasadom filozoficznym Platona, 3°) że jego forma jest ciężka i zaniedbana. Pierwszy argument redukuje się do następującej wiadomości zapisanej u Dyogenesa z Laerty: niektórzy mówią, że Filip z Opus Prawa Platona przepisał, gdy jeszcze były na woskowych tablicach i że jego jest także Epinomis (ἔνιοι δέ φασιν, ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ μετέγραψεν ὄντας ἐν κηρῷ· τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι III. 62). Jednakże wiadomość ta, gdybyśmy nawet słowa τούτου δὲ καὶ τὴν Ἐπινομίδα φασὶν εἶναι chcieli rozumieć w tym sensie, że z Opus Filip jest autorem Epinomidy, nie ma wielkiej wagi, bo Dyogenes sam nie powątpiewa o autentyczności Epinomidy ani nie kładzie jej między apokryfy, lecz powiada tylko, że niektórzy to czynią. Zresztą słowa greckiego tekstu dopuszczają także takiego zrozumienia: tak, jak Filip z woskowych tablic przepisał na papier, nawet uzupełnił księgi Praw, tak samo uczynił z Epinomidą. Co do drugiego zarzutu odpowiadamy, że treść Epinomidy nie bardziej się różni od filozofii Platona, jak treść ksiąg Praw. Co do trzeciego odpowiadamy, podobnie jak na drugi argument.

Otóż na podstawie tak słabych argumentów Zeller i Karol Fr. Hermann przypuszczają, że Epinomidę napisał albo Filip z Opus, albo inny jaki uczeń Akademii przesiąknięty pitagoreizmem. Jednak za autentycznością Epinomidy przemawia ta sama tradycya, która głosi księgi Praw za dzieło Platona. Arystofanes z Byzancyum umieścił ją w trylogii razem z Prawami i Minosem. Cyceron, Klemens z Aleksandryi, Teodoretus, Cyryl aleksandryjski itd. potwierdzają sąd Arystofanesa. Stąd możemy zgodzić się na zdanie Grotego, że dyalog

Epinomis nie jest ni mniej ni więcej poświadczany od Praw i że, jeżeli dzisiaj najznakomitsi filologowie uważają księgi Praw za dzieło autentyczne, to i Epinomidę za takie uważać winniśmy.

Dotąd przechodziłem dyalogi polityczne z wyjątkiem tylko Fedrusa i Timeusza, z których jeden odnosi się do dyalektyki, do najwyższych zagadnień metafizyki, drugi zaś do fizyki. Otóż do politycznych należy jeszcze Minos, który nie jest wielkich rozmiarów i bardzo obszerny dyalog Polityk.

Minos, tak nazwany od Minosa Kreteńczyka, którego tu dla praw jego wychwala, ma za treść istotę prawa. Dowodzi tu Platon, że prawo jest wyrazem prawdy; że zaś prawda jest ogólną i niezmienną, przeto także istota prawa nie może i nie powinna zmieniać się pod wpływem czasu lub miejscowości. Prawo jednak z istoty swojej nie tylko musi być prawdziwem, lecz i dobrem; stąd prawo złe nie może nigdy być prawem, lecz chyba takiem się wydawać.

Krytykowano ostro język, styl i powiązanie myśli w tym dyalogu, a Stallbaum do tego stopnia był nań oburzony, że nie chciał autorstwa jego przypisać nawet szewcowi Szymonowi. Boeckh zaś nie ukrywa wprawdzie stron ujemnych tego dyalogu, uważa jednak styl i koloryt za przypominające dobre czasy attyckie, a stąd chciałby razem z kilku innemi drobnemi dyalogami przypisać go Szymonowi Szewcowi ateńskiemu, w którego warsztacie Sokrates lubił rozprawiać, a który podobno treść tych rozmów ogłosił pierwszy w 33 dyalogach, oczywiście rubasznie napisanych (Diog. Laert. II §122.). Autentyczność jednak tego dyalogu poświadczona jest przez Ary-

stofanesa z Byzancyum, Trazylla i Diogenesa Laërt. (III.§61); nadto Plutarch, Maksym z Tyru, Klemens Aleksandryjski i wielu innych uważają go za Dzieło Platona.

Polityk zastanawia się nad ideałem rządcy. Główną jego myślą jest, że Bóg jest prawdziwym politykiem, który zachowuje i poprawia trzodę ludzką, pod jego pieczą zostającą. Jest więc typem prawdziwego króla i rządcy, podczas gdy ludzie rządzący państwami więcej są z natury swojej podobni do rządzonych niż rządzących. Są zaś 3 formy rządu; lub 2 pierwsze rozłożywszy znowu każdą na 2, należy przyjąć 6 form rządu.

a) monarchia, czyli rządy jednego, który rządzi za zgodą poddanych i stosownie do praw

b) tyrania t.j. rządy jednego, który rządzi przeciw woli poddanych, a prawa samowolnie ustanawia według upodobania swojego.

c) arystokratyczne rządy małej liczby bogatych.

d) oligarchiczne rządy małej liczby ubogich.

e) demokracya.

Jeżeli uważa się politykę za umiejętność i to nie mniej od innych umiejętności trudną i rzadką, nie może być, aby czysto cały lud, jakto bywa w demokracyi, czy część jego, jakto ma miejsce w arystokracyi lub oligarchii, na niej się znał. Prawdziwą umiejętność rządzenia będzie jeden posiadał, który inspiruje się prawdziwemi teoryami swej umiejętności, a nie prawami. Dobre zasady teoretyczne są więcej warte od praw pisanych, bo prawo każde jest ogólnem, niemogącym liczyć się z odmianami czynów ludzkich i charakterów, a nie osiąga

nigdy celu, bo nikogo nie poprawi. Prawdziwy król jest prawem żywem lub rozumem żywym νόμος ἔμψυχος (Polit. p. 297. b. porówn. Resp. lib. IV p. 425.).-

Inne dyalogi Platona odnoszą się albo wprost do jego osoby, albo do takich, którzy byli związani z jego osobistością. Tu należy Apologia, Kriton i Fedon, które w części już są znane jużto z życia Sokratesa, już z tego, co mówiłem o nieśmiertelności Duszy. Prócz tego Kritona można zaliczyć do téj grupy dyalogów, które wychwalają wprost pewną cnotę Sokratesa, Kriton jego posłuszeństwo wobec praw.

Symposion jest téj samej treści co Fedrus i traktuje ten sam przedmiot erotycznie, który się ciągnie przez cały dyalog Fedrus.

Potém mamy cały szereg wielkich dyalogów artystycznie wykończonych, będących niejako rozprawianiem się z istniejącemi wówczas szkołami filozoficznemi w Atenach, a zwłaszcza z Sofistami. Do tych należą: jeden z najdawniejszych Protagoras, Eutydem, poniekąd Eutyfron, potém głównie Hippiasz I i Sofista. Wszystkie są wielkich rozmiarów; a mają za cel wykazać błędność zasad sofistycznych, a zwłaszcza różnicę między wiedzą prawdziwą a opinią, między tém, co jest rzeczywiście, a tém, co się być zdaje.

Do dyalogów, które za główny cel mają walkę przeciwko sofistom, a prawdopodobnie także przeciw literatom można zaliczyć w części Gorgiasza, który zajmuje się wymową, a że ta była uprawiana przez sofistów więc uzupełnia polemikę przeciw téj szkole.

Dyalog Kratylos zajmuje się badaniem początków języka, a prócz tego rozprawia się z systemem Heraklita.

Ważniejsze są inne 3 dyalogi, z których w Teetecie i Parmenidesie wykłada nam Platon naprzód teoryą idei, a potém naukę o jednym bycie i Bogu, czyli swoją teologią. W Filebusie zaś, mającym wiele aluzyi do filozofii pitagórejskiej, co właśnie pokazuje, że został napisany w czasach późniejszych, zajmuje się autor najwyższém dobrem (summum bonum)

Gdyby ktoś chciał się zajmować metafizyką Platona, to polecam głównie 3 te dyalogi, które główne myśli Platona co do idei religii i najwyższych zagadnień duszy najlepiéj wyrażają.-

Resztę dyalogów pomijam, gdyż i mniéj są ważne i dają się ugrupować około większych.-

A teraz wypada nam powiedzieć słów parę o znaczeniu filozoficzném Platona. Nazwaliśmy go uczniem Sokratesa i niewątpliwie jest nim i to największym i najdoskonalszym, bo całego mistrza wcielił w siebie, podczas gdy inni jedną tylko stronę jego bogatéj indywidualności uchwycić zdołali. Ale on więcéj jest niż uczniem, podczas gdy inni byli tylko uczniami i naśladowcami Sokratesa, on jest twórcą samodzielnego systemu, jest mistrzem wyzwolonym. Inni wszyscy zmniejszając Sokratesa, zrobili z niego karykaturę - on wzbogaciwszy i uzupełniwszy, zrobił z niego portret idealny, który niewątpliwie piękniejszym jest i szlachetniejszym od oryginału. Jeżeli potomność ze czcią powtarza imię Sokratesa, to dlatego, że go zna z portretu, jaki nam zostawił Platon. Gdybyśmy nie mieli Fedona, niewątpliwie sądzilibyśmy Sokratesa inaczéj, mniéj pochlebnie.

Jeżeli nam chodzi o uchwycenie wszystkich charakterystycznych

rkp. 8421 II

znamion Platona, to naprzód uderza nas jego wielka pokora, że tak powiem, która rzadko idzie w parze z genialnemi zdolnościami. Jest przeczą uderzającą, że Platon we wszystkich swych pismach nietylko nigdy nie mówi o sobie, swoich osobistych stosunkach, interesach lub wypadkach, lecz nawet, która myśl do niego należy, jest jego wynalazkiem. Jakżeż odmiennie wobec niego przedstawiają się filozofowie nowożytni, jak Fichte, Szeling, Hegel, Schopenhauer, którzy nietylko ustawicznie prawią nam o swojém życiu, kłócą się z rywalami itd., lecz ciągle starannie naznaczają własne swe myśli.

Platon nietylko nie mówi nigdy o sobie, lecz wszystko, co wie, co wymyślił potęgą swego geniuszu, nie sobie przypisuje, lecz ukochanemu mistrzowi. A wiedział nierównie więcej od niego, bo przez swoje długie podróże i stosunki z ludźmi najznakomitszymi swego czasu nabył wiedzy, o jakiej Sokrates nie mógł nawet marzyć przy ograniczonych środkach i domatorstwie ateńskiem. Platon odkrył wiele prawd nowych, których niedomyślał się nawet jego nauczyciel, a mimoto wszystko składa to jako wieniec wdzięczności na skroniach swego mistrza. Jedyny to w dziejach filozofii przykład takiej miłości i wdzięczności. Jeżeli zawdzięczał mu nietylko pierwszy impuls, lecz wielką część swego rozwoju i dużo prawd, to nietylko oddał mu ten zasiew z hojną dziesięciną, lecz nawet cały plon bogaty, dla siebie nic nie zostawiając. On się unicestwił wobec Sokratesa do tego stopnia, że dziś trudno orzekć, co jego własnością, a co wziął od mistrza. Sokrates w jego pismach jest wszystkiem - on niczém. Sokrates w dyalogach Platona z wyjątkiem Praw jest albo głównym kierownikiem dyskusyi, albo sam

wykłada, albo też jest imponującym słuchaczem i interlokutorem. Sokrates jest tem ogniskiem, z którego wszystkie dzieła Platona odbierają światło i ciepło.

c.) Ten wzgląd wdzięczności, którą przez życie całe ma Platon dla niezapomnianego nauczyciela tłumaczy nam formę artystyczną jego utworów. Jak każdy wielki pisarz i Platon ma swój styl odrębny, oryginalny, ale co więcej, stworzył on nową formę literacką, której przed nim nie było - formę dyalogu. To znowu wcale nie jest przypadkowém, że Platon obrał tę właśnie formę, a nie inną, bo oczywiście, jeżeli chciał wszystkie swe myśli włożyć w usta Sokratesa, to trudno było pisać wykład systematyczny, naukowy, chyba pamiętniki, jak to zrobił Ksenofont. Jeżeli zaś chciał nam pokazać Sokratesa jako postać żywą, uosabiającą w sobie całą ówczesną wiedzę, najlepiej mógł to zrobić w formie dyalogu.-

Zadawano sobie pytanie, skąd Platon przejął tę formę i zaraz podnoszono, że ten lub ów sofista także pisał dyalogi, że Sokrates praktykował je na wielką skalę w swoich pogadankach z Ateńczykami, że nareszcie za wzór mogły mu służyć tragedye greckie. Lecz cokolwiek chcemy sądzić o źródle, z którego Platon wziął ten pomysł, pewną jest rzeczą, że Platon stworzył coś zupełnie nowego i tak doskonałego, że ani przed, ani po nim nikt mu w tym względzie nie dorównał. Wprawdzie od jego czasów pisano także dyalogi, lecz mają one tę wadę, że są wykładem dyalogizowanym, rozłożonym pomiędzy kilka osób sposobem katechizmowym, przezco są zbyt nudne, bo w każdym razie lepiej już czytać wykład ciągły. Tymczasem dyalogi Platona są zu-

pełnie innego rodzaju, gdyż one, w części pierwszéj przedewszystkiem, gdzie chodzi o znalezienie pewnéj prawdy, nikogo nie uczą, lecz wszystkie osoby, lub przynajmniéj najgłówniejsze razem szukają téj prawdy. Prawda, że łatwo jest wykładać prawdę już gotową, ale na odwrót, jak trudno jest ukazać, jak ta prawda się rozwija i wyrabia, zwłaszcza jeżeli to się dzieje w kilku duszach wspólnie jéj szukających. Otóż jest to zaletą Dyalogów Platona, że widzimy, jak ta szukana prawda przez dyalektyczne dyskusye powstaje i rozwija się, a dopiero w drugiéj połowie, kiedy już tę prawdę znaleziono i zrozumiano, kiedy chodzi jeszcze tylko o syntetyczny jéj wykład, wyjaśnienie szczegółów lub odparcie objekcyj, wtedy dopiero główna osobistość Dyalogu ma rodzaj wykładu. Niewątpliwą jest rzeczą, że Platon układając swe dyalogi zapatrywał się na tragedye greckie, które czarowały Atteńczyków tą genialnością rozwoju dyalogicznego. To też każdy z jego dyalogów jest takim dramatem artystycznie wykończonym, tylko jest to dramat duchowy, filozoficzny, w którym na scenę występują nie namiętności ludzkie, ale rozmaite opinie, a jak tamten śmiercią bohatera, tak ten po starciu się dyalektycznem dusz ludzkich kończy się radością i szczęściem z odkrytéj prawdy.

Dodajmy do tego, że wszystkie dyalogi Platona odznaczają się nadzwyczaj pięknym stylem, który naturalnie jeszcze więcéj podnosi ów układ artystyczny, tak cechujący wszystkie jego utwory. Wprawdzie niektórzy, jak Lewes objawiali pewne wątpliwości co do doskonałości stylu platońskiego, wytykając niektóre ujemne jego strony, lecz te upadają, wobec zdania ludzi niewątpliwie lepiéj znających się na języku i stylu greckim, jak np. Cycerona, który zawsze pełen był podziwu

dla stylu Platona, a nawet wyrażał się, że jeżeli Jowisz mówi po grecku, to tylko językiem Platona. Możnaby wprawdzie zarzucić Platonowi, że uniesiony bogactwem wyobraźni i obfitością słów, płynących u niego silnym potokiem, często niektóre rzeczy nie należące do dyskussyi filozoficznej, zwłaszcza scenerye dyalogów lub mythy niektóre, pod któremi ukrywają się prawdy, jakich dyalektycznie nie chce dowodzić, lecz z góry je przyjmuje jako gotowe na podstawie podań religijnych, że te zanadto rozwleka i zanadto używa słów na wyrażenie tej samej myśli, mimo to jednakże nie wpada on wcale w tautologią i zawsze czaruje czytelnika wykwintnością stylu.

d) Potém Platon uderza nas nadzwyczajną swą objektywnością, gdyż nie zważa on ani na przeciwników, ani na zwolenników – publiczność dla niego nie istnieje zupełnie. Jeżeli w niektórych dyalogach prześladuje sofistów, a nawet do ostatniego ich gnębi, to nawet w takim razie jest on objektywnym, gdyż każe im samym mówić, zbijać lub być zbijanymi przez innych, ale w taki sposób, że osoba autora znika zupełnie, że czytelnik od razu widzi, że nie autorowi chodziło o pobicie lub wyśmianie tego lub owego przeciwnika, lecz że tak wypada z konieczności logicznej, z ich własnego rozwoju psychologicznego. Jak w dramacie poeta nie ma lub mieć nie powinien czy predylekcyi czy antypatyi do tej lub owej osoby, choć niewątpliwie w czytelniku ona się obudzi, tak w dyalogach Platona czujemy sympatyą lub antypatyą do tej lub owej osobistości, do tej lub owej nauki, ale same figury to robią, autor temu nie winien. Wogóle autorowi nie chodzi o czytelników; figury występujące w dyalogach wystarczają sobie, rozmawiają z sobą, nie domyślając się nawet

że ktoś obcy będzie się im przysłuchiwał, niby posągi jakiegoś muzeum, które nie mając źrenic, nie patrzą na odwiedzających, a jednak w sobie są pełne życia. Rzeczywiście jest to wielki artyzm módz się utrzymać na takiéj wyżynie objektywności i ciągle o sobie zapominać.

e) Powiedziałem, że Platon wszystkie swe myśli bez wyjątku wkłada w usta Sokratesa, chociaż niewątpliwie większą ich część sam wynalazł. Należy jednak tego dowieść, bo zwłaszcza w pierwszych wiekach chrześciaństwa, kiedy szkoła neoplatońska wzrastała w siły, a tém samém wywoływała opozycyą u innych szkół filozoficznych, zarzucano Platonowi, co powtarzano także i później, że wiele przywłaszczył sobie zdań obcych i najpiękniejsze prawdy w swych dziełach wydobył jużto z pism Pitagorasa, które sam zniszczył, ażeby nikt nie mógł wynaleść źródła, z którego czerpał, już z Pisma św., już nareszcie z ksiąg Egipcyan i innych narodów barbarzyńskich. Jednakże kto zna filozofią Platona i rozczytał się choć w jednym z jego dyalogów, ten pozna zaraz, że są to czyste oszczerstwa, że Platon zawsze był samodzielnym, a jeżeli zna wszystko, co przed nim duch grecki wymyślił, to tego bynajmniéj eklektycznym sposobem nie przejął, tylko samodzielnie przerobił i tu uderza nas wielka jego wyższość nad Sokratesem, a tém bardziéj nad każdym dawniéjszym filozofem. Jeżeli przypomnimy sobie najznamienitszych filozofów greckich jak Parmenidesa, Heraklita, Demokryta itp. to najczęściéj są oni naczelnikami jednéj szkoły, wypowiadają myśl nową, którą nieraz wszechstronnie rozprowadzają, lecz grzeszą tém, że poprzedników nie znają i ślepo przeciw nim polemizują. Oczywistą jest rzeczą, że takie rozstrzelenie filozofii wychodzi na wielką tylko jéj szkodę, bo ile razy ignorujemy to, co powiedzieli nasi poprzednicy może i dobrze

tyle razy narażamy się na to, że o tej samej rzeczy gorzej jeszcze, lub wcale nic nie powiemy. Platon zna wszystko, co wymyślili jego poprzednicy, widać, że wszystko studyował, napisał nawet osobne dyalogi, ażeby z nimi się rozprawić, a w tych dyalogach właśnie można poznać jego oryginalność. Gdyby był sposobem eklektycznym, jak np. Cousin, z rozmaitych szkół wybierał, co mu się wydawało błyszczącem i to skleił razem i pociągnął pokostem świetnego stylu, to byłby zwykłym eklektykiem, a system jego niezdolny życia byłby po jego śmierci rozleciał się na swoje części składowe. Starożytna tradycya powiada, że uczył się u Heraklita; dość jednak przeczytać Kratylosa, ażeby się przekonać, jak samodzielnym był rzeczem i jak to tylko przejął, co mu się wydawało prawdą i zgodnem z jego zasadami. Przejął od Heraklita myśl jego główną, że rzeczy tego świata rozpływają się, a nie mają prawdziwej wartości, ale ponad niemi ukazał w ideach rzeczywistość żywą i pełną, a 2 te światy, znikomy i nieznikomy, doczesny i wieczny, tak połączył misternie, że dogmat Heraklitowy u niego nie jest obcą naleciałością, lecz organiczną częścią Platonizmu. Tak więc filozofię jońską, pytagorejską i Heraklita nie tylko poznał, lecz także to, co w niej było pięknem i prawdziwem wcielił we własny swój system. Tak samo zgłębił i przerobił teoryę myślenia i zmysłowych percepcyj bogato i wszechstronnie uprawianą przez Eleatów, sofistów, i Sokratesa i utworzył z niej teoryę zupełnie oryginalną.-

Przechodząc wszystkie główne zagadnienia filozofii, widzimy uderzającą różnicę między Platonem, a jego poprzednikami. Przypominamy sobie, że Boga definiuje on jako najwyższe dobro, jako byt niezmienny, że często obdarza go dla Chrześcian tak miłym przydom-

kiem ojca i nazywa ojcem wszechrzeczy, który przez miłość wszystko stwarza i powołuje do bytu, że o duszy ludzkiej wygłasza tak wzniosłe teorye, że do jego dowodów mało co, lub nic prawie nie dodano. Tak samo o znikomości świata wyraża się w sposób niesłychanie wzniosły, a jeżeli dawniejsi filozofowie mówią z lekceważeniem lub nawet pogardą o świecie, to u niego wcale tego nie widzimy, ale przeciwnie litość nad tymi ludźmi, którzy potrafią się przywiązać do świata doczesnego, a nie widzą wiecznego. Tego rodzaju wielkich myśli znajdziemy u niego mnóstwo i to nam też tłumaczy, dlaczego Platon, jak tylko zbliżały się czasy chrześcijaństwa i Bóg coraz więcej przygotowywał ludzkość na przyjęcie Chrystusa, coraz większy wpływ wywierał. Wiadomo, że pierwsi Żydzi w Aleksandryi zaczęli się nim zajmować na wielką skalę, że o Filonie mówiono, jakoby on do tego stopnia przejął się Platonem, że nie można wiedzieć czy Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει. Właściwie Filon we wszystkich swych dziełach dowodzi zgodności Mojżesza z Platonem, do czego go zapewne pobudziły wyrażenia Platona, jako Bóg jest najwyższym i najprawdziwszym bytem, jest stwórcą wszechrzeczy, jest ojcem ludzi, jest essencyalnie dobry i świat zrobił piękny i dobry itd.-

Im bardziej zaś chrześcijaństwo się szerzyło, im bardziej rozkwitała literatura chrześcijańska apologetyczna, tem częściej cytowała Platona, aby przekonać pogan, że nawet przed Chrystusem umysły wzniosłe dochodziły do prawd, albo zgodnych z chrześcijańskiemi, albo wielce do nich podobnych. Numenius nawet, filozof chrześcijański z II wieku, nazywa Platona Mojżeszem mówiącym po attycku (Μωυσῆς ἀττικίζων) a powszechnem było mniemanie, że Platon nie jednej prawdy

nauczył się u Żydów. Cokolwiek zechcemy trzymać o tém twierdzeniu, nie ulega wątpliwości, że żaden filozof pogański nie wypowiedział równie wzniosłych zdań o Bogu, o jego miłości, o duszy ludzkiéj i jéj nieśmiertelności, o małéj wartości dóbr doczesnych i potrzebie, aby człowiek jeden tylko miał cel przed oczami, żywot wieczny i powrót do niebieskiéj ojczyzny. Nic więc dziwnego, że z żadnym filozofem pogańskim chrześcijaństwo nie ma również wiele punktów stycznych, jak z Platonem i że Ojcowie kościoła nie zamykając oczu na liczne jego błędy, podnosili zwłaszcza w dyskusyach z poganami jego strony dodatnie. A te strony dodatnie są tak wyłącznie właściwe Platonowi, że żaden inny filozof grecki nie cieszył się podobną u Chrześcian sympatyą. A ta sympatya nie wygasła nawet w wiekach średnich, kiedy Arystoteles zajął pierwsze miejsce w filozofii chrześciańskiéj dla powodów, które wyłożymy później. —

Koniec.

Rkp. 8421 II

402

S. 402.
9. IX. 53. Jan